هذا كتاب قوانين الأصول
في [illegible]
من مصنفات العالم النحرير [illegible]
الميرزا ابو القاسم القمي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible] هدانا إلى أصول الفروع وفروع الأصول وبيّن لنا الأحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وفضّلنا بمتابعة أهل الذكر ومعادن [illegible] الذين [illegible] من آل [illegible] صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية [illegible] الكرام [illegible] ما انفتح [illegible] مشكلات [illegible] بأنامل [illegible] أنوار العقول أما بعد [illegible] المسائل الأصولية وجملة من المسائل الفقهية [illegible] لتشويق الطالبين [illegible] وتبصرة لمن استرشد [illegible] ذخيرة مرجوة لأجل [illegible] في يوم الدين [illegible] جمع من فضلاء الأصحاب [illegible] من أكابر الأحباب [illegible] في أصول [illegible] الفاضل المحقق [illegible] الشيخ حسن [illegible] حشره الله مع الأئمة [illegible] عليه [illegible] الورى [illegible] مسائله [illegible] فوائد [illegible] كثير [illegible] وحيث وضع شيء منها [illegible] القوم [illegible] المقام [illegible] تعرضت [illegible] الزوائد [illegible] لأصل وخاتمة [illegible] ساعدني [illegible] الحال [illegible] القوانين المحكمة [illegible] هذا الكتاب [illegible] الأساس [illegible] على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين [illegible] الفكر

[illegible]

[illegible]

المستعمل كما صرح به الكل ابتداء عن الله الموارد نوعا لفعل وارد بما كل الفعل بالنسبة الى الوضع لكن له وضعين
اما بالنسبة الى الحدث كالامر واما بالنسبة الى نسبة الفاعل تارة كالحرف واما انما الاشارة والموصول والضمائر وغيرها
فلا يقال يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيه لحرف لما سبق اياه في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية
لجهة ان المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السبب عدد الفقهاء كثيرهم في تقسيمهم المعاني
والالفاظ الى ما يطلق العقول يكون الموضوع له عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية وداخل في الكلي
يكون مجازا لا حقيقة لان الاستعمال في بعض الافراد الجزئيات ثم اللفظ المعتبر ان يصدر بان يكون لفظ واحد
حقيقة في المعنى المعبر عنه بحد اللفظ الا فان لكل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني
ايضا بالتباين ان يكون الالفاظ واحد المعنى فلا يتباين اللفظ لكن العلاقة فان وضع لكل منهما على نظر
الاخر مثلا كان مع عدم الاطلاق كما لو بعد الوضع وان وضع التذكر ولكن لا يلاحظ المناسبة بينهما
بعد الوضع بل اجمل بحيث لا تنظر الا ان اشترك هو ما لا يلاحظ المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة
ايضا بخلاف الاول فلا يلاحظ صلح المناسبة يحصل فيه نوع سعة وهو يعتبر فيه عدم خروج المعنى من التقدير
على القول بعدم نقله الوضع المستعمل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول بعدم اهل العربية فظ واما
على القول الاخر فلان المحفوظ جزء الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا يستعمل وكذا
ينافي ذلك ان يكون الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهوم اذا كلية كالتعجب والتبيين وانه نقل ان كان
بخصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المنقول بواحد هو حقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بجهة
والعلاقة مع القرينة وان كانت مجرد الشرط فيه يدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقولا انه ترك المعنى الحقيقي الا وضع
المعنى الاخر فيما استعمل الاول واستعمل الحقيقي المجازي كثيرا استعمال الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول هنا ان يصير
حقيقة والثاني ثم بعد معرفة مراتب التصرف بعد الكلي في الاسماء ظاهر واما الاعمال الحروف فالحقيقة والمجاز
فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وبمعنى كالفعل ويطلق الحال ويكون له عدد هذا بحسب الموارد واما الهيئة فقد
يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر
للوجوب والندب والاباحة على ان الحقيقة معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون التشريك مباينا او مرادفا والمراد
مباينا الى غير ذلك فلا تنقل **فائدة** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من جهة وضع فحقيقة وفي
غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنقسم الى الوضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في نحو من الصور مكرر الاثنين
يستغرق عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى عدد الاستعمال
عن القرينة فيصير حقيقة اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والعرفية العامة وكذلك المجاز المعاني فاما ان المجاز
المشهور المتداول في السنة الشرعية المعبر عنه المجاز الراجح يعنون المجاز الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يبادر المعنى
من قرينة الشهرة واما مع صلح النظر عن الشهرة فلا يرجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر ويجيء تمام
الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويبادر ولو مع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا
فائدة علم ان لكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فكلية طرق الاول تتبعه
مادة اللفظ الفلاني في موضع تلك اللغة والاصطلاح والثاني في الفلاني خلافه وضعه الثالث في الثاني وهو ملاحظة
الحقيقة كان يبادر المعنى علامة المجاز والا بالتبادر ان كان لكل اصطلاح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالها

[illegible]

منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح وثمرته في الاحكام فلا يظهر فرق واضح فان الحقيقة والاولى
والثاني عين المجاز ثالث كان الحقيقة الاولى مجازا والانتقال الى القرينة وهو ايضا في المعنى الحقيقي
فهي كالاولى والصورة الاولى ثانيا ان كان اولا فلان الانتقال الى القرينة انما هو لعدم ارادة
الحقيقي عن ذلك اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما لا شبهة في ذلك
لتفهم الحقيقة الفرض من الاستدلال موقوف على تعذر رمي مثلا لما لم ينكر ارادة الشهرة التي هي قرينة
المجاز حقيقة بانتفائها حقيقة بدليل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق وان
وانا ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة مجازية غاية الامر حصول الاحتمال بسبب الشهرة
الاشتراك والنقل عن كونه حقيقة ولا ريب ان الاشتراك الراجح ايضا لا ينافي صلاحيته لارادة المجاز
في بعض الاحوال مجازا راجحا في البعض مجازا للحقيقة من جهة التبادر وعليه يتفرع مجازا في الوجوب
عرفه فالذي يصح ان يحمل كلامه عليه وهو شيوع استعمال الامر في كلماته في الندب غالبا عن القرينة والتعارف
ارادة الندب من روايته اخرى واجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يلزم ما ذكره كما لا يخفى
لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان على الوجوب والخارج ولا منافاة الامر بين
بتبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
في اللفظ بلا قرينة غاية الامر يتوقف الفهم على القرينة ومطلوبه ذلك التوقف في استعمال المجاز ولذلك اختلفوا
في بحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان
جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب القلة فان الظن بالشيء بالاعم الاغلب مثلا ما ذكر
مثل الشهرة اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب
عند الحلي ما ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف
ويجعل التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يجري الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فما قال
واستشهد بالتامل فيها حقيقة تعين معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث من التعريف بها المجاز كما
تعرف الحقيقة بعدها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح الخاطب فيجب السلوك عليه في اصطلاح لا بد الاعلى كون اللفظ
مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد بحصر سلب المجاز الحقيقة عن مورد الاستعمال وعليه
مثل قولهم البليد ليس بحمار وهذا حمار ليس برجل فزاد بعضهم ونصر الامر جزءا عن مثل قولهم البليد ليس انسانا
لا حاجة اليه لان المراد بحصر سلب المجاز الحقيقة حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالعبرة عن صلاح البه وان كان قوله
صحيحا في نصر الامر فقد ورد على ذلك باستلزام التوقف المنصر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بعد
سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي
الاشتراك فانه يمنع سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا على انه لا يتاتى ومجاز بحصر السلب
الذي وما لزوم الدور في عدم حصر السلب فان عدم حصر سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف
معرفة المعنى الحقيقي على عدم حصر سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا مثل الحقائق الدور وما انه مصر لا معرفة
الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم حصر سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم حصر سلب المعاني الحقيقية للانسان
عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف

[illegible]

كون حقيقة بالنسبة اليه وجاز كونها بالنسبة الى غيره حتى التبادر بالنسبة الى المعنى الحقيقي فالمراد عدم ضرر السلب في صحة
في الجملة متواترة بلا كون مالا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الا لا يجوز سلبه حقيقة
ان يكون للفظ معنى حقيقة الزم سلبه عن الصحة عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا توقف معرفة كون الصحة صحيحة
على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور فكيف يتصور صدق صحة الحقيقة ومعرفة كون اللفظ مشتركا حتى يحتاج
منشأ الاشكال كانوا فرجانب الجاز فعند التصور مبني على حصول فهم عدم صحة سلب الحقيقة ايضا كما في المجاز
لو حصل سلب حقيقة فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اعتبار الدور لكنه لا يناسب اشارة المصنف مطلوبا بالشأن في الجملة
فلعل في الجاز ان كان يتوقف العلم بالتشبيه ورفع الدور والحاصل ان معرفة كون حقيقة في هذا المعنى
الخاص موقوفة على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دور التشبيه فيكون طلب معرفة السلب في عدم صحة
السلب المعنى الحقيقي وعدمها احتمل فيه بان يعلم اللفظ معنى حقيقيا دوا فرد وشك في دخول المعنى عنها
وعدمه وحاصله ان الشك فيكون ذلك مصحا فيه ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم
للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء العذب في الخارج من الينبوع من فرد فيه ونعلم ان الجل خارج منها ولكن نشك في ان السلب
الغلط انه هل يخرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجاز فالسلوب تطهر والا فهل يدخل فيها ام لا فصحة السلب
وعدمه لا يستلزم الدور فهم ذلك وهذا ان لوحظ ما لم يستعمل فيها احد منها اصلا والحمد لله الملهم الاعلام
عدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للجاز مفعول مصحة الفاعل حقيقة لان تنبيه المبدو فالعالم يصلح
على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والغافل وكل ما سئل موضوع لطلب شيء عن شأن ذلك فهو سائل بذلك
استلزم الاعتراض ذلك بخلاف السائل المتبادر عند السؤال مجاز الاشتراك وارادة اهلها عرفا بخلاف السائل
واسئل الجدار وسائل ذلك يحتاج الى قصد معنى اتحاد الجاز وصفها بحقيقة والجاز وصفها بوضع والمراد بالا
ان الوضع خص اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى ماديا او غيرها وسواء كان وضع اللفظ
باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة مقتضية على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فهما
كانواع المشتقات الا ما خرج بالقليل كالراجز والفاضل والنحوي والمحرز ونحوها للنبيل النحوي ان اسماء الله تعالى
والمراد بالشائع الواضح جواز استعمال اللفظ فيما يناسب معنى وحقيقة واحد من العلائق المعهودة فالجاز ان كلا منا
لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين الحقيقة وعبارة اخرى
لا يحتاج الجاز الى نقل خصوصيات العرب بل يكون بحصول العلم او الظن برضاء ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال
من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من الجازات الجارية وفيها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان
على ورود النقل ولما احتاج المحرز الى النظر الى العلاقة بل كان يكفي النقل ولما ثبت الفرق في الحقائق الشرعية
الحقيقة مع صدق معنى اهل اللغة بتلك الحقائق وظهر الفرق بين وذهب جماعة الى الشرط نقل احاد ما يحصل عدم
اعلام يكن كان لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وصحيحان ما لم ينقل من العرب
فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على الجازات فلو لم يكن الجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر ومنه ان الفصل الصلوة
والصوم وغيرها فلا منه مبين الفاضلة وثانيا انه ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولة عن العرب جميع
الجازات وثالثا لا نسلم ايضا الحجر فيما نقل التصريح العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القرآن بالنسبة
على قبل الحجر غير عربي لان المراد كونه عربيا في الاسلوب مهما تفوق باشتماله على الدعوى والمعنى والمعرب كالمشكاة

والشكوة والنخل وغالبا لانه يطلق ويكون عنه عربي فانه مثل لو اريد بعضها انا انزلناه مجموع القرآن لم يكون
الا ان البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية منها ويدل المنزل والمذكور لانا القرآن شيء معنوي من الكل
فيطلق على كل واحد من اجزائه وانما يصح انه لا يكون استعمال العلاقة كانا لمجاز استعمال الظاهر في الحامل والحمل
الطويلين الشاهق والشكة للصدة بالعكس المجاورة والاستلزام وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والنسبة
فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول التسوية
في الجهات الاخر مع المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية لا يثبت الرخصة
فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد من علاقة واضحة توجب الانتقال فلذلك
اعتبر في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر جهات المشبه حتى ان اهل الفن جعلوا عدم ادنى سقل الاسم
كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجبن او الحلم ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان
يكون ذلك المعنى ايضا من ظاهر اولئك وهذا يعني الاستعارة حقيقة وان التجوز في عقلي وهو ان يحمل
الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يحمل الاسد من ان حقيقي وادعائي فالاسد حينئذ اطلق على المعنى حقيقة بعد الحمل
العقلي وهذا المعنى مفقود من الحلة والحائط والحمل فان المجوز لاستعارة الحلة للحمل الطويل هو المشابهة الحاصلة
من حصول الطول مع تقاربهما في الظهور وهو غير موجود في الحمل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة لا بد
تكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والمزارع كالشكة والصيد فان المجاورة بينهما
انما هي بالاستفادة من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر من الشكة والصيد واضح واما الآن فلا
التسمية والمسببية ايضا رخصة عرفا وليس اظهر خواص الآن والآن حين ملاحظتهما معا التسمية ثم التزم
والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة منهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر
المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من العرب لا يجوز العلاقة الظاهرة
الا في ما يسبق اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء
والكل بان يكون ما ينبغي باستيفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة
الحاصلة في النوع ورودها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها اولى فرادها السابقة الظاهرة
وهكذا فالاستعمال في كلام العرب لم يحصل فيه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة نعم
لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخروج المذكورات بالدليل فلا يحتاج اذا تقرر ذلك فنقول ما اورد على
كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيختلف الدليل عن المدلول على كون
عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل العالم والسخي فانهما موضوعان لذات متصفة بالفضل والسخاء ولا يطلق
عليه تعالى مع وجودهما فيه تعالى وفيه فانهما موضوعان بالنسبة الى السخي ولا يطلق على غير الحاضر واجيب
الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان العالم موضوع لمن من شانه الحمل والسخي لمن من شانه الجود فلا اشكال
والفاروق للمزاح لا كل ما يستفاد من الشيء فيه والفاروق موضوعة ومعنى لنا المعنى الاول والا المجاز لا
والتعسف فلان مجاز فاريه يكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه على ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة
واو في صنف من اصنافه فلا يجب ان المجاز يقتصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة
في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فيجوز استعمال الجلد مثلا انما هو لعدم مناسبة الاطلاق

للجدار لما بينهما من التقارب والمشابهة في المجاز وكذا سأل الشجر واسأل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الوضع
منه لا لوجود المانع كما قلنا في بعضها الآخر فيجوز نحو اسأل الدار واسأل البلدة واسأل الرستاق واسأل
المزرعة واسأل الميزاب وغير ذلك ومثله طرد لا يسد لذلك فيما لا الشجاعة ولان كان من سائر ادوات الجسوم غير
الانسان وبالجملة المجاز انما هو بالنسبة الى ما يتنوع العلامة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع

[illegible] اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي كلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني هم الظاهر
منه التفهيم والتفهم على الوضع اللفظ خاليا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى له معان
وضعت له فهل يمكن كونه حقيقة فيه ومجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال
المشهور الاجمع وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رحمه الله على الاول [illegible]
منه وهو والشافعي منقول عن [illegible] له بعض المتأخرين لان عليه اهل العرب مجازا في ولكن [illegible]
بالاعم الاغلب هو ابتداء ولو سلم فقاوم الظن الحاصل من الوضع ثم والثالث يبنى على ان المجاز مستلزم
للحقيقة ام لا اذا لا يمكن القول بجوازه واما التعدد فلما كان المجاز اجزاء من الاشتراك المنفي عليه وبين
ذلك لزوم استعمال اما ان الحقيقة والمجاز في الغير وحينئذ يتعين فالوقف رد مع استلزام المجاز للحقيقة
لانما هو مستلزم للوضع كالاثنين والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود
[illegible] وعدم العلم بالوضع مع العلم بالاستعمال منه متصور على وجهين الاول [illegible] استعمل لفظ
واحد في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى والثاني لا يحصل عنده ان يكون المستعمل فيه [illegible]
الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف هل الموضوع له اصلا لا معنا
كالاعم معين وعلى هذا يترتب القول بكون هو القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوضع
ولكن ذلك الغرض مع وجود المستعمل فيه [illegible] بل لم يقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقة
في الجملة وهو يتصور انه على وجهين احدهما ان يعلم ان له معنى حقيقيا ويعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولكن
انه هل هو اعم او غيره وذلك اما اذا كان هو بجملة نفس الموضوع له لا يستحيل الوضع مثل انا نعلم ان البلدة الفلانية
موضوعة لمعنى خاص واستعمل هو ايضا مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم انها هل هي التي
على البلدة المعينة من شعبان مثلا او ليلة الاحد والعشرين من رمضان مثلا فهل يجوز ذلك الاطلاق انها
الموضوع له اللفظ او يجوز الاستعمال اعم من الحقيقة ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعمال او يكون نفس
الموضوع له اللفظ مثلا اخر احدهما اذا لم يكن من باب التصريح والتعارض في بيان الموضوع له كما لو تعين الاستعمال
في الواحد فقال ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول انه في ليلة القدر هذه الليلة فلا نعلم ولو يعلم
فيه [illegible] عنه لا لان الاستعمال على نحو [illegible] السيد [illegible] الموضوع له لو يعتبر الثاني
[illegible] وصيغة الامر والثالث اذا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى حقيقيا معينا في نفس الامر [illegible]
ولكن شك في ان المستعمل فيه حقيقة ام لا [illegible] على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو [illegible]
المعنى الحقيقي ومجاز التشبيه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا حتى يكون مشتركا
ام لا مثل انا نعلم ان الصلوة معنى حقيقيا في الشرع فاستعمل فيه [illegible] هو الشرط بالتكبير والقيام
فاذا استعملت في الاذكار الشرعية بالقيام والركوع والسجود منها ايضا حتى انها من معانيها الحقيقية واذا

الطلب على صلوة الليل فهل هذا الاطلاق على انه الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط
بالطهارة والركوع والسجود وانه او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الليل اختيار الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
فالشهور على الثاني فالاستعمال اعم من الحقيقة والسيد على الحقيقة فان ظهر عنده انها موضوعة للحقيقة
فيلتزمها والا يحكم بكونها حقيقة والوضع المستقل يكون مشتركا لفظيا وكان اذا رأينا اطلاق الخمر على المقطع
الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجراء على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في
حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب ترتيب اثر الخمر الخارجي عن شيء
المراد منه مع ظننا بان الشارع اخذ من مائعة مترددة الامر بين كونه المراد من الخمر المقطع او المراد من الخمر
مجازا فلا يتبع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه ترتيب جميع ما اثر ويحتمل كونه المراد من الخمر الواقعي اما بخصوص الخمر
اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل المقطع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب ترتيب الجميع ويحتمل ان الخمر كما انه موضوع
من العنب المسكر فكذلك موضوع للمقطع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم
عليها بوجوب ترتيب الجميع فظهر مما ذكرنا اطلاق الخمر بالمعنى الاول اذا استعمل لفظ في معنى او معان مجازا وان المراد بالمعنى
مجازا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا انما استعمل في المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن الشارع فيه
اذ المجاز منه مسلم انما الشارع فان له حقيقة ام لا وذلك لا يناقض القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه نعم وقد حققنا
ظهر للناظر لا مناقشة من قول بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وعدم
بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراده هو القدر المشترك بينهما
لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب مورد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعني بذلك انه لا يثبت
حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه مجردا اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه
حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فرادهم
بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد من القائلين فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا
يوجب الاستعمال الا التوقف لانه يمكن ترجيح المجاز بدليل الخبر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون
في ذلك فيتصرحون لا يقبلون عليك الامر وكما بان اثر الخبر بعض العقلاء فيها ساوم عصاحب المدارك وهو قال في
منزوحا الشرط على الصوم انما يصيرة الجمع في الخبر الا ان معظم الاصحاب لم يعتبروا بينه وبين سائر المسكر
في هذا الحكم واجمع اعلم باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه ومنه يثبت فان الاطلاق اعم من حقيقة
والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في مرسوم الجمع للمقطع مسندا باطلاق الخمر عليه في الاخبار
انتهى هذه صريحة من قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر من جمع بالتأمل فيما حققنا
نظر بعض علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بالاخبار على كون المسكر خمرا حقيقة او المقطع خمرا كذلك
وجه الاستدلال انه هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار الشامة في جميع الاحكام لو يوجد في كل الاحكام
الظاهرة الشامة ومنها حكم الشامة ومقدار الترجيح ضد ذكر وفي فصل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين
وجه الشبه والثاني العموم لوجوده في كل الجميع والثالث الاشتراك والاحكام الشامة ومواظبة الاحتمالات ومن هذا
القبيل ما في الطرائح الذي صلوة [illegible] فيذكر انه الاصل والتفهم والتفهم هو الجمع والاصل
والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد بعد ضم اللفظ لا اشتراك معنى حتى يكون مشتركا لو منقولا وعدم

ارادة

اراده معناه من اللفظ غير المعنى الاول لسبب علاقة حتى يكون مجازا فحينئذ يجب علم وجود هذه العلاقات وارادة هذه الامور
من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو والحاصل ان هذه الامور لم يكن قرينة عليها فلا يجب الحمل على الموضوع
له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتعارفة والطارئة
الحاصلة بسبب وضع عارض منصوص عليه الموضوعة عنها الامور لو يعارض الاحوال يحصل من تردد
اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين
المجاز لكن لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز اردوهما من اقسام المجاز وجعلا كالمذكور والكل واحد منهما مرجحا
على الاخر مثل ان المجاز راجح على الاشتراك لكثرته وسعته وغلبته وكونه اقل لانه لا توقف فيه ايضا بخلاف الاشتراك
والاشتراك راجح على المجاز من حيث تعينه عن الخطاء او مع عدم القرينة بتوقف بخلاف المجاز يحمل على الحقيقة ويكون
غير مراد في نفس الامر وان المجاز يعرض من كلام المعصوم مكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك راجح على النقل لان
النقل يسقط الوضع في المعنى على الفائدة في نسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ
الاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار راجح على الاشتراك لاختصاص الاجمال
الحاصل بسبب الاضمار بمعنى التصور وذلك يتعين المضمر والتعيين والتشريف وان الاضمار راجح وهو من تعيين
الكلام والتخصيص راجح على الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز راجح على النقل لاحتياج النقل الى
اتفاق اهل اللسان على تغير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي مشتركة والاول متغير والمجاز نوعان
من النقل ويلزم من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص راجح على النقل لانه راجح من المجاز وهو راجح من النقل والتخصيص
راجح على المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة محل على الحقيقة وهي
غير مرادة والتخصيص راجح على الاضمار لكونه راجح من المجاز الساري الاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وهي
كثيرة نظرا لذاكرها اسعار من شاء والبسط في تحقيقها وتنقيحها لا يسعه هذا المختصر حاصل من هذا الترجيح
بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن وانم فائدة
فلا يختار المتكلم ما هو اخر وانقص فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يعني
الشرعي الاعم الاول وهذا انما هو اتفاق قال المتكلمين وقال كلامهم بعضهم ذلك وما يحتاج للاصول هو ما لحظه كلا
الظن وهو حكم فيه ان الحكم لا يتغير ذكر الاثر والاحسن عاليا بل ربما يتغير ذكر الاثر فيه انما كان الاثر الخاص
للاتحاد وجوه معتبر ماله مزيد دخل موافق مقتضى الفهم وتبادر عن اهل اللغة وما يتبادر من لفظ الشرع
اللفظية والعرفية ولكن مقتضى الفهم ما يخالفه وما هذا الشارع بكلامه ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية
هو محط نظر الاصولي مع تسليم ذلك مع حجة هذا الظن والتحقيق الاعلى ما عرفت من المعاني
في الكلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه التعليلات لتقرير المجاز لا مطلقا واما حصول
مع قصد معلوم بل لقد ما يعلمونه وعلى هذا يتقدم المجاز الاشتراك والنقل ولا يعلمه حجة على الاجماع
يتقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن في النوع الاعم الاغلب ما تحته مثل هذا الظن
ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز في الجملة لكان الوضع هذا الامر
الغائر عليه من جانب الوضع ولذا ما يعلم المجاز مع قانوني كما يكشف المعنى المجازي بالقرائن المعهودة
كذلك يكشف في معرفة ذلك اللفظ مجاز مشترك لا منقول لمعرفة التعليل بما لا يعلم الوضع الحقيقي وعدم

وعدم الاعتبار وغير ذلك ولم يقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فالاستناد على العمل بالظن في ذلك
الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام
والاخبار في اعتبار مثل هذا الظن فلا يخطر بالبال كان شعار شد الى موضع واحد منها وهو ما دل على ان ما يباع في اسواق
المسلمين ولم يعلم من يده يحمل على الاسلام فروى الحسن بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا بأس بالصلوة في فرو
الباقي وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس وندب
على ذلك الغزالي ايضا فلا يخطر بالبال كل يقطع ذلك في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان متفق
مجازا وان لم يعلم الارادة فلا بد من ان يحمل على اصطلاح صرف له اصطلاح خاص صار اليه بل كان هو المتبادر
اصل ذلك ايضا ان الصلاة على الشيوخ والرجوع الى عدد احدهما تصفيه اصالة عدم النقل اذا وجد جامعا
مجاز بل يبقى ان يعتقد منحصرا في محل الصحيفة لاستعمال اعتبارها او القرينة المعينة للراجح على معنى من الترجيح
التوقف وان جعلا اسما فان كان الشيخ العرف هو عرف الشرع فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور بقاء
العرف العام لافادة الاستفادة ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر وما يثبت في الحقيقة الشرعية ضعيف
خلاف المشهور بينهما ان النزاع في الثبوت عظم الوقوع والحق كما نظر من بعض المتأخرين التفصيل بتحرير محل النزاع
ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان الشارع صلى الله عليه وآله بهم من شرع لشرعنا فيه كان رعاية صار حقيقة في المعاني الجديدة
التي استحدثها الشرع ولم يكن بعرف اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص
ذلك هل ذلك بوضع الشارع اياها لهذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او
استعمالها مجازا في هذه المعاني مع القرينة ولكن استعمالها في ان استغنى عن القرينة وصارت غالبة ثم جعل الوضع
الثاني في كلام الشارع بالخاص الوضعي وكان استعمالها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجد شيء لا يدرى هل
يثبت الحقيقة الشرعية فيها على هذا الاحتمال الاول النقلي فلا طائل لنا في تعيينه في الاستدلال ولكل من الطرفين
واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستفادة منه ودوران الحكم مدار الاستفادة وقد يستدل
بانا اذا تتبعنا مدة الالفاظ كلام الشارع بعبارة نفهم انها مثل المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال
فرع الفهم بحيث يحتاج الى البيان ومن الظاهر ان المتصرف اذا وجد من تبادر المعنى من اللفظ عند التجاوز بذلك اللفظ
فاذا سمع يحتمل النقل من الشيوخ بالاستدلال على ان المعنى واحد لازم عقلا لا يتم الا بالاصل
حقيقة عند اللغوي اذا تبادر وجدانا ولا يحتاج مشاهدة وقال الشارح ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع اللفظ
بهذا المعنى ثم قرر وكان التبادر معلوم وكونه بل الشرعي غير معلوم فيقدم وضع الشارع وهو مغلوب عليه بان
التبادر معلوم وكونه قبل الشرعي غير معلوم وعلى التسليم لا يمكنه الاحتمال ذلك كان يلحق
الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والاعتبار فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم
والركوع والسجود ونحوها عند صدر الاسلام بل ربما في زمانه كانت جارية في هذه المعاني
بل من عنا ايضا لكل اصل اخلاق [illegible] من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الشارع
ومن بعد ما لا يبقى الشرعية كما صرح به بعض الاعلام من الحقيقة واما مثل الوجوب والسنة والفرائض فهي لذلك ثبوت
الحقيقة بها في الاحكام ومن بعد ما لا يبقى [illegible] الحقيقة [illegible] الاحتمال [illegible] ثم ان ما ذكرنا
من الاحتمال لكن [illegible] الحقيقة [illegible] الاعتبار بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا

بما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده يحمل على الحقيقة والا فيكن
صدوره قبله وح يمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي الاصلي منها فيحمل على اللغوي
وهذا امر يظهر بعد التفصيل الذي ذكرنا ولنا مل ولنتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي بشرط ان يقال ان قد يسبق الى
بعض المنكرين لحقيقة الشرعية القول بان الكلي الذي يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني
اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا استعملت في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء وشرط
خارج عن الشرط وكذا الغسل هو غسل مشروط بزوائد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة وقد يتاثر بلزوم ان لا يكون
المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالامر بل لم يكن متعاقبا للمفرد وصيانا طلب هذا الداعي فيه الذي هو الشرط في المسمى
المخترعة عند الشرع وتظهر الثمرة في احكام تعرف بان اصل العبادة ثابت لا محالة والشرط ثابت عليه بيان ان
لا خلاف ولا يتكلم في الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يكون من الشارع موقوفا على ان الاحكام فان كان
قبل المعاملات يرجع الى العرف واللغة واهل العرف كالبيع والارش ونحوهما وكل لفظ يستعمل في الاحكام
لافادة الحكم الوضعي وبيان مهية الشيء والفعل بفتح العين والسعي ونحوها وان كان من قبيل العبادات كالصلوة
والغسل ونحوهما فيوجد بعض الاحكام فانها خاصة من الشارع لا يعلمها الا هو وات هذا القائل
بانها ابقاء الى اللغة والعرف كالمعاملات لا نيم بقبل بكونها منقولات غاية الامر ان يقارنها بما يثبت عنده من
الشرائط فان قلت ان قبول المهية الجديدة من جانب الشارع وحصول الامتثال واحدا بها بنصب العبادات غاية
ذي اجزاء يتحقق بانتفاء بعض اجزائه فلا يتم حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزء له او
شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية لتوقف العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم
العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا نامل فيه والبلوغ اموضع
عنه يمكن تحققه اشك في شيء من الشرائط الخارجة اصل المطلوب كالمعاملات واستعمالها مكلفا وضع كلام هذا القائل
بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعليه بان يقول بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان
الصلوة اسم لهذا المركب كذا الغسل والوضوء فكيف يحمل على الدعاء والغسل بفتح العين وعلى القول بعدمها
بالنظر الى وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازا لغيره ولشيوعها فهو عرب الى عرف من انه
منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للمهية الجديدة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا الناقد والبناء على المشهور من كون
تلك العبادات اسما لمهية جديدة فهل يجوز اجراء اصل العدم بمعنى انا اذا شك في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل
يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب العلم بحصول المهية والخارج من خلاف وكذا في تحقق تلك المهية
مفيدة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة والاعم منها وهذا الخلاف يتوقف على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فيها بل يكفي في ثبوت الحقيقة المخترعة وعلى استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة وانه هل
لفظ الصلوة على تلك الماهية الحادثة هل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لو علم فساده فهل يصح الاتيان
بجزء عدم العلم بالفساد فيما لا يصدق عليها او لا بد من العلم بالصحة فيما لا يصدق عليها ثم في تلك المهية جزء كان
او شرطا فلا يصح بعد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول الثالث ظهر مما يظهر من كلام بعضهم
التفرقة بين الشك في الجزء والشرط والاول مضر على القول الثاني فيما لعلمه يتوقف على التركيب لتمام الاجزاء
فكيف يتوقف الاسم على الثاني مع الشك في جزئيته لجزئه وبعبارة اخرى كلام القول على العرف وانتفاء كل جزء

ما تحقق بشك فيه بالصدق وهو صادق بعد الصحة بدون الصحة صلوة ام لا ارادة ام ناتج بشك في الصحة اقد مستلزم للشك في الصحة وكيف نهى كذلك نظير الفصل بالاقل
قوله بناء على الصحيحة منها او الاعم ام ان المراد بالاسم ما يكون صادقا عليه متحققا وصدق القضاء تاما ولكن شك في كون الصحيح مرادا ان الصلوة بدون كونه حقيقة ولا شك في مراديتها والصحيح

لا يوجب انتفاء المركب عند انتفاء الاسم فالتمسك في الاسم باعتبار الاجزاء لا ينفع لان الاجزاء ليست اسما لمجموع المركب

[illegible]

[illegible] الصحيح المعنى المذكور من الهيئة المذكورة وضعا للاسم مشتقا من الاجزاء ولكن الحكم بان المشتق عبارة عن المركب من الاجزاء بالهيئة

من دون ملاحظة الشرائط والشروط جاء عنها ولا مانع من صحة القطع بانه اما للهيئة مع قطع النظر عن ذاتها جامعة للشرائط

وكل من صحة بانه للهيئة مع ملاحظة اجتماع الشرائط المعتبرة فاختلفوا في الالفاظ هل هي موضوعة للهيئة مع اجتماع الشرائط

او للهيئة المطلقة [illegible] الهيئة من حيث [illegible] الهيئة المعتبرة [illegible] الزائدة على الهيئة الحاصلة

[illegible]

الجنبية [illegible] الحاصل [illegible] الاجزاء [illegible] مثلا [illegible] الشرائط مثل

الطهارة عن الحدث والخبث والعقل وغير ذلك [illegible] الصلوة [illegible] الشرائط معا

والثاني بقول بانها اسامي للصلوة بدون اشتراط اجتماعها الشرائط [illegible] الشرائط في تنظر الثمرة بما لو حصل الشك في

شيء لمعتبر الهيئة هل الفعل [illegible] كونها اسامي للصحيح الجامعة لشرائط المعتبرة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال

بها ولا يحصل الامر المعلم باشتماله على الشرائط المعتبرة واما على القول الاخر [illegible] الاجزاء الجامعة مع قطع النظر

عن الشرائط فيحصل امتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بما يعلم من شرائطها وما يتوقف الثابت في الشرائط

الشك في الشروط مثل الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء جزء ام لا يتوقف صحة عليه لا

فالوجه الثاني [illegible] مع قطع النظر عن الشرائط [illegible] يحصل الامتثال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في

اجزاء المركب فلا يوجب سلب اسم المركب عنه وما ذكرنا في الاتيان بالمقطوع الاذن والاصبع فالتمسك اذا كان

في الاصل موضوعة للهيئة الثانية الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها

اسما للاعم من الصحيح [illegible] الكلام الى بعضها [illegible] هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا

يستلزم كون الثانية موضوعة لها او مطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشك لا يوجب كونها مطلوبة له وبقاء الثمرة

فيما لو نذر احد ان يصلي [illegible] فيما من صلى بنصف [illegible] مثلا والمسبوق في

الركعة من غير التشهد بذلك لا يستلزم كون المشار اليه مطلوبا للشارع وما موردها فكونها مصداقا للاسم معه

وكونها مأمورا ومطلوبا يحصل بها الامتثال معنى اجزاء لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة [illegible]

الاحكام بالنسبة الى الامرين [illegible] الصحيحة والتصحيح يجري صدق الاسم فيما لو شك في جزئية

[illegible] للصلوة [illegible] الفعل [illegible] المقصود [illegible] اسما للصحيح

[illegible] الاجزاء [illegible] الصحيح [illegible] الاجزاء [illegible] الشرائط [illegible] الصحيح [illegible] الذي قدمنا

ذكرها [illegible] الاظهر [illegible] كونها اسما للاعم بالمعنيين كما نص عليه [illegible] الاخبار ويدل

[illegible] الفعل [illegible]

اسامي للصحيح [illegible] الفعل بالف مهية لصلوة الظهر مثلا [illegible] الظهر [illegible] الظاهر [illegible] اخر [illegible] الصلوة [illegible]

شيء اخر وكان الشك [illegible] الصحيح والمعيوب والمحبوس والمضطر [illegible] اقسام الناسي [illegible] مثلا

النسيان

البيان والتقابل في جزئيات مسمى واحد وعلى هذا الوجه ذلك وكذا على القول بكونها أسامي للأعم فلا يلزم شيء من ذلك

هذه أحكام مختلفة ترتب على حقيقة واحدة هي الصلاة شيء في الوضوء والغسل والوقت والستر والقبلة وغيرها شيء

آخر وكذا انتفاء الصلاة بالتلبس بها لظان لكل شيء منها أسامي آخر ولا دخل لاشتراط شيء أو اعتباره في تسميته

فما تؤيد كونها أسامي للأعم اتفاق الفقهاء على أن أركان الصلاة هي ما تبطل الصلاة بزيادتها ونقصانها عمدا أو سهوا

وإن لا يمكن زيادته في الركوع مثلا عمدا لا عصيانا ولا يتأتى كونها مستاعة ومع ذلك يعد ركوعا لأن زيادة مطلق الركوع

الركوع لا الركوع الحقيقي فإن أمكن تصحيحا فهو الحق في الصلاة بمقدار الركوع لا أصل أخذ شيء من الأرض بتمام وضع

اليد على الركبة مثلا لظاهر أن هذه كلها لا يوجب بطلان الصلاة من أصل زيادة الركن فالمراد إطلاق الاسم على

المسمى حقيقة وهو يتحقق الأعم من الركوع الأعم من الصحيح والفاسد وأما الشاهد ونقض التسليم عن العاري

الشرائط فلكون الأصل فيه الصلاة الأبطال والاستعمال لا يفيد الحقيقة لأنه المعنى الحقيقي وفي الأول يبطل

المدعى لذلك إنما يقبل رجحان الأوامر فإن الأمر لا يتعلق بالفاسد بعد ما سلم عدم انحصار أصل النزاع في الأوامر

فالأمر شيء لإرادة التصحيح وذلك لا يستلزم وضعه لها وأما قوله لا صلاة إلا بطهور فغير المنع فيما ادعوه

فخصوص هذا التركيب لا يخفى على من لاحظ التقابل كقوله لا عمل إلا بنية ولا نكاح إلا بولي ولا صلاة جار المسجد

في المسجد وغيرها أو العقد المسلم في أصالة الحقيقة إنما هو في مثل لا صلاة في الدار وأما مثل هذه الهيئات التركيبية

التي نفس الذات موجودة بها في الجملة جزئيا وليس المراد بها إلا نفي صفاتها لا يمكن دعوى أصالة الحقيقة فيها

بشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلاة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال كيف وهو

كونها أسامي للصحيح بحيث يمكن نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها مع الشك في حصول شرط من شروطها

فهو لا يخرج هذه الهيئات عما هو ظاهر منه العرف ولذلك نبه الأعلام وهذا الذي تداول في هذه الجملة المسبوقة بحلول

نفي الحقيقة الأصل تنبه هذا القول التصحيح في تلك فلا يكون الأصل الحمل على الحقيقة بالأصل هنا خلافه بل أن يكون

كون هذه الألفاظ أسامي للصحيح صارفا في هذه الجملة عن معنى الحقيقة الفقهية التي هي الموضوع له لكلها

قالوا بأن حملها على نفي الذات مع كونه تجوزا يقول بحمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي مقتضى صفاتها

إنما يمكن إذا لم يكن الصلاة أسامي للصحيح وإلا فهي أسامي نظير ما تمامها إذا لم يكن الأسامي للأعم

في المسمى فإذا أردنا إثبات كون الصلاة أسامي للصحيح نفي الحقيقة الشرعية بهذه الدورة لا يمكن إلا بأن يكون

المسألة أن أصالة الحقيقة تنفي ذلك حتى يثبت خلافه بالدليل وفي الثاني فهذا يقول إن مثل قوله

لا صلاة إلا بطهور إذا كان الفعل المنفي صارفا عن معناه الظاهر وهو مقتضى الأصل لا يدل إن ذلك ظاهر

الإنسان في صدوره في حال الذي ليس له كثير شهود وفي مقام مسماه ولذلك الحقيقة فلا يمكن العلم الفقهي في ذلك

لا يثبت في الإجمال بأصالة الحقيقة ونقول بالقول بكونها موضوعة للصحيح بأن الظاهر أن كون هذه

بسياق النظائر من الأدلة على كون العبادات أسامي للأعم وهي على ذلك أدلة إرادة الصحيح وأيضا نقول لعل الظاهر

أن هذا إنما يدل على أن الصلاة الموجودة لا فائدة فيها إلا فائدة الصلاة وكذا على أن الصلاة الصحيحة لا يخفى

إذا حصل الفائدة والمطلوب التي يتحقق بها الصلاة وإن لم يجتمع الفائدة الأخرى لا يبقى كون الصلاة

خالية عنها بل لا يدل على أن الصلاة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط مقتضيا على أن الشهادة قائمة على أن الصلاة

بصلاته كالصلاة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسدة إلا مع وجود المنوع مثل الصلاة في الدار

اكثر يبقى التصرف وجواز الدخول فيها ظاهرا فيه ما بعد ذلك ابن الحجر في فصل عدم لانه لا يبقى صلوة شرعا لا صوما مع الفساد
واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يصح فعلم انتهى والظاهر ان مراده اكثر يبقى التصرف في الحنث بيمين
لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه بحيث يحنث بمجرد الدخول وقوله الا الحج لوجوب المضي فيه
وان كان بالامر والاوامر والمطلوبات الشرعية وان مراده ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لكن مطلق
التمنية والاصطلاح ولو لا غرض آخر مثل كونها اعلانا للاسلام وموجبا لجواز اكل الذبيحة بحيث يحنث فلنا ان ذلك
ذلك وذلك شهرة ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان الاطلاق في الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها
اما في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه اطلاق الحقيقي فلا يسلم فيصح الحج والتفصيل اذ عجز الامر
بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل المجاز والمطلوبية فان الكلام في كلام الشارع
بالاكثار وتسميته الى بعض ما بعد ذلك وهو مراد واما الكلية في الموضوع لتصحيح بان عثمان عن الفضيل بن زرارة عن ابي
قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم ينادى احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس بالاربع
تركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والحصر وان صادق هو لا فاسدة كاذبة
عليه لاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون الجامع
نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما شرح من ان التسمية عنوان كان انتهى شرحها وفي جعله ما ذكر قوله
عليه السلام في الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة
انما يكون في هذا التوجيه ولعل هذا التوجيه ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض انما يكون في الصلوة في حال
واما ان التسمية وانما اشار اشارة هنا فيه حصلا بحيث واحد بكذبه الوجه الاول التسمية فيه صحيحا وفاسدا
انما يصح اذا قبل تعميمها ان لا يكون الخصوصية التي هي جامعة بجميع الشرائط والكون في هذه الايام اما صلوة على
كونها اسما للصحيح لا يفيد اذ هذه الايام والمفروض ان كونها في هذه الايام انما استفيد من قوله لا تصلها في هذه
الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا مانع من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه
الايام او غير هذه الايام وما ذكرنا ظاهر ما في قوله لا تصلها لانه لا يبقى صلوة شرعا لا صوما مع الفساد ولعل نظره
من انه نظر الى ان النظر من حال المسلم عند الفعل او الحلف عليه هو فساد الفعل الصحيح فانما هو لاجل عدم
لا لانه ليس بصلوة معتد به من جهة الشرع الى نفي الذات فلو قيل واحد ان يصلي وكسين في وقت عام فالقائلون بكونها اسما
لا يلزم عرفا يقولون بان الفاسدة لا تكفي ولكنا لا نسلم ان يعطي مصلي شيئا فلا يسمى زيدا باعطائه من جهة فساد صلوته
ونظر الشارح فيما لو حمل حالة بالخصوص من جهة فرض الامر لعدم المعرفة حال المصلي او من جهة نفس الحكم لا الاختلاف الحاصل من
جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مع عدم الاختيار المتصور عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وجه اذا لو
حلف ان لا يسمع الخ فحنث بسمعها وان كان سمعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لا احل بحنث ايضا ولا شك في ذلك حال بعد الحلف
على الصحيح كما كان سابقا في ثبات المتقدم والظاهر ان ذلك انما يكون لكون اسما للاعم وستشرح الامر بان الخلاف في العام
انتهى وما تو بكونها اسما للاعم انما يشكل عند من يقول الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا
وحصول الحنث بفعلها ويلزمه على ذلك الحال لا يلزم من ثبوت الصحة ان تكون الصلوة
عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق النهي بها اذ في انها تعلق بالتصحيح
متوهم جعلها بعضها وبعد تعلق النهي لا يصح الحنث لعدم صحة الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة

التصحيح لولا اليمين لا يصلي بصحة في نفس الامر حنفية كما هو رأي القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا
بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا وما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اساسي للصحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد
ان يعطيه شيئا لاجل التلذذ اذا لم يعلم مذهبه في صلوته في نفس الامر ان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان قلت
حمل فعل المسلم على الصحيح عند والصحة عند تختلف باختلاف الاراء فانا رأى من يذهب شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي
بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى قبل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة
من ذلك الصالح فيكون رأيه او رأي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء النادر على تكليفه ملاحظة الصحة عنده
المطابق في نفس الامر بغيره وكذا ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشروط ولا ريب ان الصحيح من الجماعة
ليس شيئا واحدا حتى يتعين عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه النحو
والذي نقلت ويعطون الى مرتبة الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اساسي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتحقق الوفاء
في الاعصار والامصار عن مذهب جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او يعتقدها او وجوب
القنوت او يعتقد ويأتون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده بالملاقي مالو زال
الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر
الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر جزء كفاية مقتضى الصلوة ما لم يعلم
بطلانها على مذهبه انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد
وهو امور الاول انه يستفاد من الخواص الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد نظر
من بعضهم الخصوصية من تلك بالعبادات هو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله وسائر العقود على قوله الشهيد الثاني
الصلوة ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اساسي للصحة والاعم لا يجري في مثل الصلوة والصوم بل يجري في
سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق رحمه الله في الشرائع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح
دون الفاسد لا يبرئ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيها كتبادر المعنى الى ذهن
السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل التفسير باحدهما كغيره من الالفاظ
المشتركة وانصرافه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب
في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح
من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كون المعنى الحقيقي فيه المعنى المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد
في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا فيه واما تمسكه بعدم صحة السلب الصحيح معناه لا لانكار كونه حقيقة انما
الكلام في الاحتياط هو لا يتم واما كونه وضعا لكل من الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فلا وان تقسيم لفظ
بحقيقة في تقسيم المعنى بما اطلق القسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى فيصدق ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم
المعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد
القسم معنى مجازيا بتمامها فهو مع انه لا يتم عادة ظاهر فلا مرة اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه
بلغ وكونه صحيحا اقول الظاهر عدم الانتفاء فان الدخول على وجه صحيح غير الاتيان بالعمل الصحيح والمفروض

اطلاق على التأليف فان المتناول والمتناول من باب المقرن المحصل ومنعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاجمال المتفق
في ضمن كل من الاعضاء بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم العبث وان لم يمنعها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا
يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل العبث على المختار لو انه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلام
رحمه الله ومن وافقه من ارادة التصحيح في امثال ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في
جواز اجراء اصل العدم في مهية العبادة كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل
الاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما زاه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب
شغل الذمة فهو انما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او نابيد الدليل به فلاحظ الانصاف
يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة
المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في مهية العبادات فهو نوع حد الاحصاء وكيف كان فالمنع
الدليل لا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق
فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من البديهيات انا مكلفون بما جاء به محمد ص من الاحكام
والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما ورد منه تعالى فكذلك بمعرفة مهية العبادات وكما يمكن
ان يقال التكليف بالعبادات امر شيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا بانها بماهيتها كما ورد فكذلك سائر
الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا بانها بماهيتها كما ورد وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء
التكليف بالضرورة ومع تكليف الابطال يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول
الظن بسبب حجان الدليل على المعارضة او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في مهية العبادات وكما لا يمكن في مهية
العبادات التمسك بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في
ذلك مستوفى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات
مهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق
حيث ان الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرء فقد موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة
كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد ص قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واما
العدم في الاحكام الشرعية الغير المعلومة لا بالاجمال اذ لا نعلم تعلم جزما ان نقل الجهة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم فيحدث
والحصر وعدم حجان دليل الوجوب فنقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يتحقق على ما ظهر علينا من الدليل
الاستحباب لا يمكن اذ ان قبله ولا يوجب اخراج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك كما تفحص من حكم الغير
وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة واصل العدم وعدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظننا من قبل الادلة
فكذلك في مهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا
الصالحين بان مهية الصلوة لا بد فيها من التحريم والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء
ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما ينبغي احتمال الوجوب لامكان
ثبوت دليل اخر يدل عليه ثم يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من
مجموع الامرين الظن بان مهية العبادة هو ما ذكر الاخير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا

نقول

نقول لا يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا هذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه رأسا
حتى يقال لا يمكن القسمة بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم
في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت
حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين حكم ومهية العبادات هذا مع ان
لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان المهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان ادب الصلوة
ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات مهية العبادات
بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو المهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد
الاجماع على ان هذا هو المهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا
ظن مثل الظن الحاصل من تلك الروايات او من الاصل ولا نسلم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط
اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالمهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات المهية ونفيها بل هو اثبات
لما اندرج فيه المهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في مهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل البسملة في الصلوة لاحتمال بطلان الصلوة بذكر
اسقاط الركوع بعد اكمال التسبيحات مع ملاحظة القول بلزوم عدمها وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف
في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان المهية هي على وفق ما اقتضاه دليل
خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون المهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته
عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت المهية مطلقا
ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف
مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو
كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعددت الاقوال ازيد من اثنين كما في البسملة بسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة
والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع وقال هذا القول الى وجوب الاحتياط
وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح وامثالها اورد على اعمال الاصل
في ذلك بانا انما نقول اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
وان اشتغال الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان التحقيق في محله كما سيجيء انه لم يثبت حجية الاستصحاب
مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقول ان المذي
ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم
منفردا لا يثبت به المهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مغلوب على المعترض بانه كيف يجوز العمل
في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي
يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان ينفي الوجوب ونفي نفس الاستحباب مستفادا
من نفس الاستصحاب واصالة العدم ازيد مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة
المطلوبة ففيه ان الوجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه عبادة لعدم ما هو الاشتمال دون الا

[illegible] الاصل يحقق العبادة المطلوبة [illegible] بالاتيان بالعبادة
المطلوبة ولا يحصل هذا الا بسقوط الاتيان المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان
استصحاب الذمة اليقيني مقتضى اليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة
قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة السابق
لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما نظم علينا من الظنون
الاجتهادية بثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح الشارع دون المتبادر في
اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوبنا اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة
عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشبهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط
الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت
شرط فالظاهر قبول المعاملة في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل وبما قلنا انه لو كان المجرد
الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع
والسجود فخرج صلوة الميت ولكن يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة رفع منها فصل كثير بحيث صورة الصلوة ولا يثبت
لها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية
انما هو في المعنى الحادث الذي لا يعد الشرع في مقابل المعنى اللغوي بل يلحق في تصور ارادة ذلك المعنى ورود المعنى اللغوي او معنى اخر
في الجملة لا بل في ذلك تصوره بالكنه وجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف الشرع واثبات ثمرة
الخلاف بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات
ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا تبين بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح الشارع فنقول ههنا مقامان من
الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها عما هي من بين ما هي من صنف من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل
الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقيام والقيام فترجع الى عرف الشرع ونثبت مراد الشارع
الثاني ان بعد البيان ان المراد بها فقد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فرد له مثل انا نعلم ان ذات
الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فصل كثير غاية الكثرة هل هو
فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في مسئلة عدم صحة السلب الذي يناسب التخريج هو المقام الثاني لا المقام
الاول فلذلك اورد الركوع والسجود وصلوة الميت بالمقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القول
في الفاظ العبادات ان الحقيقة الشرعية تابعة لما هي عليه عندهم فان كانت عندهم هي الصحيحة فكذلك عند الشارع وان
كانت الاعم فكذلك عند الشارع واحتمال عرف الشرع عدم انطباقها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد تبين سابقا ان
التعبير عن مصرح الحقيقة عرفا وان اخترعها عقلا والمعنى هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده
تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليس لغيره حتى يحصل من الامور العرفية لانا نقول في شرعية
التسمية ليس شرعية التسمية منه عاطر بغير العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فاستعمل وان كان من الامور
الموضوعة لتحديد مراد لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين اعتبار في المعاملات وفي ذلك
الاعرف [illegible] كما في الغسل الرجلي للغسل يعمل بما يعمل به العرف اثبات في قبل يعمل في مهية الغرق الماء منه وقبل يعمل
الصاف وقبل اشتراط الطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك مكانه وحد في الفاظ المعاملات بما

ذلك

هو المتبادر

المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكان توجد في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند الشرع سواء ظنا بانها
اسامي للصحيح او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند الشرع لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام
والقراءة والتشهد والسلام مع كونها مقتضية للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك فان المهية هل يتم بهذا المجموع ام
يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظرا لاشتراط الثالث فيحصل غير الشاب العصر بها و
كذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والقائم والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام
ايضا جزءا لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزءا لها او لا وهو مشروط بشيء اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم
نعلم تعينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب الاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان العرفي
الشك في الجزء والشرط ايضا فقد عرف انه لا وجه لما ابتنيا الا عليه هذا الرد واشتراط اليمين في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط
والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق فيهما الى ان الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط
انه قد يكون داخلا في المهية فان قولنا الطهارة شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار
المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد من خضوع
القيام بعد الركوع وهكذا فتسميته يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التلويح والاشارة والاشعار وكون
مهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول المهية واما الزائد على المهية
وغيرها من الواجبات شرط وزيادة لعله الى ذلك بنظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات
المتميزة بانتفاء كل منها بانتفاء المركب وجعل باقي الواجبات احكاما اخر فلينامل تذنيبا الاول قد ذكرنا
بتقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما
هو لاجل تفهيم المكلفين الغائبين فاذا خاطبهم فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يحصل له لو كان عرفا لاصل زمانه
فكان ايضا كالدنيا وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي لا يختص به بل هو فائقة طائفة من قومه مع عرف طائفة
اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من
اهل العراق هل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف
الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك
فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم
للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بالتساوي بينهما في الاحكام الشائعة لو كان للشيء حكم شائع والا فالعموم
والاوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان ابنه كلب بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء منه فيما لو
اختلفوا وجاز ارادة اكثر من معنى من مشترك الشرعي في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمة
الاولى ان الشارع حقيقة في كل ما يعلم من مصلحته في الحقيقة ملاكا لاستعمال اللفظ فيه [illegible]
اللفظ الدال على معنى فيه في اصطلاح الخاص [illegible] الحقيقة والمجاز
الثاني الاخراج المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى يعين بقرينة اخرى ولا
وضع للدلالة على المعنى فيه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة بعد الوضع والقرينة المعينة [illegible]
تعين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنقص الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب
القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى يعين بقرينة اخرى ولا

يستعملون

[illegible]

[illegible]

[illegible] الوحدة والمتعددة في الموضوع له فقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما به
تمام كزنا في المقدمة مع ان ذلك لا يلزم وجود تجاز واستعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين
حقيقة وهو ملحق بالنسبة الى موارد استعماله لانا نعرف انه استعمل في الجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الاولى
من انها حقيقتان في فردين او افراد من مهية لا في الشبيه المتفقين في اللفظ او الاسماء كذلك وللزوم الاشتراك
فكلام الاصحاب الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجاز اقلية شيوع الحقيقة في هذا المجاز فان
الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما يحضر علاقتهما الا الى العلاقة والمطلوب معا فان الالف والنون ونحوهما
لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان اطلاق عينين مثلا على ذوي الشيان سواء اريد منها الفردين من
عين واريد شيئين متميزين بالعين انما التفاوت في لفظ العين حيث اريد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي
المهية المعينة الواحدة وبشارة بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون
كلا له افراد فيشار بالالف والنون ح الى الفردين من المسمى بالعين واكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خال
عن التنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى
الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها الشيان من مهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع
فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية او الافراد من مهية
في شيئين متفقين في الاسم لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشاركين في مهية معينة وعلاقة
المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتسما معنى والحاصل ان اشتراك اللفظ
فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجوز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية
الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بان
ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا القرائن
على اي التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب المتذكر في مجاز التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة
وان النفي فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكر
في التثنية والجمع من اغبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة وطرف
القول حتى قال انه ظ في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن عزم على هذا اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية
فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او يحمل ذلك من عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد
الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني وهذا

لم يذكر في الآية جميع الناس مع شمول الخضوع المكونين في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب ايضا
ما اختاره الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا نسلم الاستدلال لعمومها على ظهور ما في ارادة الجميع
عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما تجاوز المذاهب فيتم بطلانها من ملاحظة ما
ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال في حقيقة ومجاز بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا ضدها وهو
متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في
المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع ضعيف
لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فمتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء الموضوع
له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة
في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان
وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع له ثبت في
المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز
كما اشرنا وان كان لا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للناقص في التمام كما لا يخفى واما كونه
حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجته من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد
حق والجواب عن التثنية والجمع بظ تمامه الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجته من خص الجواز بالنفي
النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا عام في المثبت وجوابه عن التجوز في النفي انه انما يفيد عموم
النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع
بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى الحقيقي فيلزم التناقض او يكون
ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس
والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس
المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد ويرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والادلة
في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **فائدة** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على
نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محل الحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا
ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات
المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن
ارادة ما يصلح له ارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا يجوز من اللفظ المجازية الا ويتبعه
عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة للمعنى الحقيقي وملزوم
معاند الشيء معاند له فيمتنع الاستدلال على جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان منشأ ما ذكرنا عدم الرخصة من
الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه انما يتم لو كان المجاز ملزوما للقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منه
واما عن ارادة المعنى الحقيقي فلا يمنع ان يرجع قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط
وانما هو مع الرجل الشجاع فلا دلالة فيه على ان المعنى الموضوع للحيوان الكل على الرجل والاشارة الى ان لا يجوز

[illegible] المعنى الحقيقي مع المجاز وكما يمكن مع ذلك بان يراد من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادة
الاعم فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا من ان يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب
كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجاز كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز بحيث يكون كل منهما
مورد النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد
والاعدام حتى يصح القول بكون اللفظ حينئذ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجاز وقد عرفت الاشكال السابق بطلانه ولكن يرد
ان ذلك منافي لقطعه فان ما لم يرجع الى عدم تنبيه ذلك استعمال في المعنى الحقيقي والمجاز مع بقاء الحقيقي على حقيقته
والا فلا يرتبط بعد ذلك استعمال المفهومين كما مر نظير ذلك في جواز اجتماع الامر والنهي فلم في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال
هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعمل واريد منها الانسان
غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدم معلوم غاية الامر انها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بالدلالة الالتزامية والتضمنية
من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ لكن لا نسلم
الا بين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر باب العقل وحاصل المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا
لا الاستعمال بما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال
اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
غاية الامر ان يقال ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكناية لا الحقيقي والمجاز فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع
له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب
عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له
مع جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة وانت خبير بان ما ذكرت انما يتم لو قلنا بان ارادة المعنى الحقيقي
المجاز فلا ايضا لا ينفك استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعرض ان اللفظ
لو يستعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في [illegible]
المفتاح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط [illegible] مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون [illegible] الا ان يقال ان القرينة مانعة
عن ارادة الامر الاول [illegible] الجواب فانه قرينة اخرى على ارادة المعنيين
معا كما في الشرط [illegible] من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر
واضح والشق كاسم الفاعل والمفعول [illegible] الشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم
فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون [illegible] فقد وسيجيء ايضا مجازا والظاهر ان هذا هو الذي كما ادعاه جماعة
مجازا فيما تلبس به [illegible] واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما بينا فصار وقامت القرينة
المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وبعد تسليم ان ارادة بقيام القرينة المانعة فيما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او
مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع [illegible] المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما
يمكن [illegible] مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية ثم وقد يعترض ايضا بان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بشك الارادة بالاعم من المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة
اليها فلا لان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ حينئذ هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاستقلال وهذا

فان النزاع

الاعم من

الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وقيل ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي
على ما صرح هو به ايضا في حواشي له وفيه ان لفظ هو المراد في المشترك ايضا ح لا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
ليس بارادة مستقلة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي ليس هنا ارادتان منفصلتان بنعوت الحذر من
لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجد ان يريد من البدائة ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال
لا تعدد فيه وظ كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال في واحد
انما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا
لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت
بطلانه وزاد من قال بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا يتعدد بتعدد المعنى مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى الاعم
وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبر في الموضوع له فيكون مجازا
يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع
فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لا انه اراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي
لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما قيل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل
ان كان هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فالمانع مسلم لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة
ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط
قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده فقيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض
ان المجاز هنا انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى الحقيقي ايضا ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجاز
الآخر الا ان تقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجود القرينة الاخرى على ارادة المعنيين معا
كما في المشترك ايضا والا تلتبس بعدم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اصطلاح الحقيقي والمجاز اسمين حادثين
فالامر واضح **فائدة** اشتقاق اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما
المبدء فيه وحال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فعدا وسيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا
وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون
ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اول المبدء والظاهر ان ذلك ايضا وفاقي كما صرح به جماعة وقد توهم ان اطلاق
القاضي اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من
ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من
الازمنة والنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى مرتبة خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل
زمان النطق بما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فعدا على ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا
القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس يصير محلا للخلاف على ما
ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر الجواب عن هذين التعبيرين مما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهنا تعبيران آخران
احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعمال ما حصل له المبدء

النزاع كما سيظهر بعد ذلك وأما المعنى الأول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا لوالك بينهم في محل الخلاف لو كان المجاز مظ

وهو مذهب أكثر الأشاعرة والحنفية مطلقا وهو المشهور من المعتزلة ومنهم من أثبته وخصه بقسم فقسم جماعة وقوابين ما كان المبدء من المصادر

الجاري بكل واحد من الطرفين في مقام الفرض عن ذات شبهه خصه فقسم جماعة وقوابين ما كان المبدء حدثيا أو شيئا

كالكلام والعلم والتكلم والأخبار وغيره فاشترطوا البقاء في الأول دون غيره وأخرى فقوابين ما لو كان المبدء حدثيا أو شيئا

فاشترطوا البقاء في الأول دون الثاني وأخرى فقوابين ما لو طرأ المبدء الوجودي على المحل سواء ناقض المبدء الأول

كالحركة والسكون أو ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الأول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما لو كان المشتق عليه

عليه أو به فاشترط في الثاني دون الأول والأقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الأول تبادر الغير منه وهو التلبس

بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة فيما لو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك

والمجاز خير منه كما مر إرادته مما سبق من المشتق انما يستعمل في المعنى الأعم من الثلثة المنقضية وهو اعم من الحال

واستعمال العلم في الخاطر حقيقة إذا المراد منه الخاطر من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك فيه فيما نحن فيه كلمات

أكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى لعلم انهم للزم الاشتراك

وربما يؤدي بطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه

في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الأعم من الثالث انه إذا كان جسم ابيض ثم صار اسود بعد

صيرورته مفهوما الابيض حقيقة وإلا للزم اجتماع النقيضين فاطلاق لفظ الابيض حينئذ اعتبار مفهومه اطلاق على غير ما وضع له

ويرد عليه انه انما تسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين

الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن تبادر منه حصول المبدء في زمان

صدق النسبة الحكمية ولا يدل على ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلا يندفع

دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غير ثم يعيدون حد الفعل بانه

ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل حال

والاستقبال يعمل عمل التصغير وهو الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع

ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بكثرة

الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فانه ما يمكن ان يدعى من الوضع الثانوي انما

من حيث انما هو الحال ثم فان ذلك انما لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكر بل المتبادر هو التلبس والحاصل

ان تحقق المبدء شرط في صدق الاطلاق حين النسبة كالجامد بعينها فلا يبقى للهواء المنفك عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا

من هذه النسبة اعم من الحقيقية الصريحة واللازمة للنسبة المقيدة فان قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن النسبة الحقيقية

ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة بعينها لا انصاف المبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك

فيما نحن فيه في الزمان الماضي وهو حقيقة وان صاف في زمان التكلم كذا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال

كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان

ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل

في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا

وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بقوله تعالى المشتق من فعل المشتق اي خرج من القوة الى الفعل اي حصل
للذات حقيقة وفيه مع انه خلاف الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام مع قلة ورود مجيئه
مشتقا في كلام البدويين بل المتبادر من المصادر التي اشتقت منها الا انها تقتضي شيئا فشيئا فهو قابل حصول الجزء
مشتق وبعلم منعه والحق اعتبار العرف في ذلك كما يقال ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل بالقول بصحة
انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او اربعة بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحينئذ
من اشترط البقاء في حد المشتق الثبوتي اثر لو كان شرطا فقط للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا
تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس التصديق وهو حاصل في الخزانة حال النوم وانه
لم يكن حاصلا في الذكر وحينئذ من فرض الاشتراط بالبقاء على المحل ضد تجويز انه لو لم يكن كذلك يلزم كون اطلاق
النائم على البطلان والجامد على الحلو باعتبار النوم الثابوتي المحوضة الثابتة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا لحقيقة وقد يجاب عن الشاذ بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في
الجميع لغة وعرفا انهم يجتهدون من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا
للزم عدم جواز الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة
الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر ايضا في احد الازمنة الثلثة وحينئذ هذا الاستدلال
انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اولى
ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه
حقيقة بالتلبس بالمبدء في الجملة بنحو المعنى العام السابق وما هو اعم منه لشمل الاستقبال وكيف كان فهو
باطل اذ الاولى ان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال والحقيقة في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وقد
عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية محل الخلاف فيه وان كان محكوما عليه
فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك او المجاز اولى فيه وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان
الاستدلال بما على من لم يتلبس فيه حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية
فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره
واما على ما اخترناه موضع النزاع من كلية عليه الزنا اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان
المتلبس بالزنا او السرقة مثلا محكوم كذا سواء كان متلبسا حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء
وان الحال الذي اجرى الحكم ما يجري الاستصحاب وغيره من الادلة ثم يبقى ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة
فقد يكون المبدء كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والحجام
والبناء ونحوها وقد يكون نفس اصل الحال والملكة والحرفة كالقاعد والكاتب والعالم والتلبس بعدم التلبس بنقائض
في كل منها فالذي يعتبر التلبس في الملكة هو الملابسة والنسبة في الصناعة الاعراض الطويلة بدون ضد
الرجوع واما الاعراض مع ضد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر
ويصدق على من له عين ومن له عرض وضد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيها وان طرء الضد لو وجد لا يضر
الفعل ايضا واما في الاحوال التلبس بالاشتغال في العرف قائلة المصادر السابقة مكفي الاشتغال بجزء من اجزائها
واما في غيرها كالتواب والبناء وغيرهما من الصناعات الظاهرة والباطنة المعتبر بقاء نفس الصناعة وقد اختلط

بين المتأخرين واشتبه عليه الأمر فأحدث مذهبا في التفصيل فقال إن كان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة كان
اتصاف الذات بالمبدء أكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء منفصلا فيجب الاتصاف ولم يكن لذاته مع صرف النظر عن المبدء
وإنما عنه سواء كان المشتق محكوما عليه أو به سواء طرد العقد الوضعي كالأنام يطلقون المشتقات على المعنى
المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والعلم ونحوها ولو كان الحمل متعلقا بالصلاة
كالتوحيد ونحوه والقول بأن الألفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات من الأعمال التي يأتي عن الطبع
السليم وأكثر الأشاعرة وغير موافق لمعنى مبناه وهاهنا على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما
بنظر إذا تحقق ذلك فنقول إن ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التأمل في موضع
منها فإن الثمرة يجوز أن يكون المبدء منها هو الملكة أن الشجرة التي يتصور نظرها ويتصور الأثار وهذا فلا يتصور
ويجوز الثمرة بالتلبس بالمبدء منها إلا أن يحصل معها الثمرة أصلا بالتغير ونحوها شبه الثبات
للإنسان ويجوز أن يكون هو الحال والحال التي يحل معنيين أحدهما صورة وثانيهما مثل عند العبر بالشامي
الحالي تعليل بالتوالي والتفرق كل موضع يوجد تعليلات

الباب الأول في الأوامر

مقصدان الأول في الأوامر فنقول الأمر على ما ذكره أكثر الأصوليين هو طلب الفعل بالقول استعلاء
والأولى اعتبار العلو مع ذلك الاتفاق كاعتباره خاصة وينبغي أن يخرج الطلب والمراد بالقول ما كان لفظا يعرف
عقلا أو شرعا وقيل هو الطلب من التابع وما يدل بالإشارة مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها
والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال أعم من الحقيقة وتحقيق بقول بأن الأمر المتكلم المركب من أمر حقيقة أو
هو من يقول بالقول الأول لا بد أن يقول بيد أنه بعد الاصطلاح معناه العرفي إذا الاستعلاء ظاهر في الإيجاب
أو لا معنى لإظهار العلو والمتدرج عادة كالاعتبار وهو الأظهر عند المتأخرين وللإنسان الأخبار مثل قابل الذكر
بقانون الحج وما منعك الاصطياد إذا منك ولولا أن الشيء على الشيء لا يدل بالتوالي وهو الإيجاب بعد هذا الأمر
بأن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بعضهم إلى دعوة الإبل إنما أنا شاع فكما أنه كونه أمرا وصدق عليه هذا المفهوم
منه الوجوب لأن كون الاشتقاق من هذا المبدء حقيقة يوجب كون المبدء أعم منه كما نرى فالوجوب ما خوذ في
الأمر فالتعريف الأول مناسب لمعناه العرفي المتبادر ومن يقول بعدم إفادة الوجوب لا يأخذ الوجوب في مفهوم الأمر
فهو إما من يقول بأن الأمر هو الطلب الحاصل لا من حيث أنه مستعمل فقد عرف بطلانه أو يأخذ الاستعلاء في مفهوم
الطلب بكونه طلب العلو من الأدنى فيستعمل بطلانه وأخذ جميع ما يدل على عدم إفادة لفظ الأمر الوجوب فيضم الأمر
إلى الوجوب لا يستلزم كونه حقيقة فيها إذ لو أريد بالأمر الحقيقي فيضم فهو غير مسلم وإذا أريد الأعم
فلا ينفع مع أنه يضم إلى ما لين عليه الحقيقة الطلب الحقيقي والنجوى وكان الكلام في قولهم إن المندوب
طاعة والطاعة فعل المأمور به فإن الطاعة إما فعل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب لأن فعل المأمور به الحقيقي فقط
أو يريد الأعم من المأمور به الحقيقي لا بعضهم فيما كان يطلب الشيء ولم يقل مثل الاستعلاء كما تندب
إرشاد وهذا يشير إلى أن عبارة الاستعلاء لا بد أن يعتبر بها أنه طلب بالتمييز بين الألفاظ التي يطلب بها
بعلم أنه أمر وإنما يدل على إرشاد ويظهر أنه إذا طلب أنه كان ما يشتق من فعل الأمر كقوله الله يأمر بكذا وإنه مأمور
بكذا وهو ذلك الأمر أو يجب هذا أمر بكذا وإذا كان الطلب من الله يعتبر بالشتق من لفظ الأمر لا يعتبر المعنى
الطلب مثل أفعل أو أحوج وقد أوجبه فهو الحاصل الأصوليون أصلا على وجه نزاع بين أهل

كدلالة هذه الالفاظ على الوجوب بتصور على صورة احدها ان الظاهر ان هذا اللفظ هل يفهم منه الالزام ثم
الذم يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذين هما لازم مخالفة الامر لا الالزام حتى يثبت حلافه فيكون حقيقة في
ثالثها ومطلق الرجحان وعرفه للشافعي انها ان هذه الالفاظ هل نظر الى الفاعل والغير هل يفيد الالزام ثم
ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من فاعل من رواء الجدار ولا يعرف حال الكلام والفاعل هل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم والعقاب
على الترك فقد يفهمها بعد معرفة حالها ام لا ان الصيغة بحالها ولكنها هل يفهم منه الالزام من العالي المستعلي
اللوم والعقاب ولا ويعبارة اخرى يفهم منها ان الفاعل هل يحصل حال ايجاب الفعل على المخاطب الامر مع الاولى الى
اذا الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم حصول المقام وعلى هذا
فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا فيكون على سبيل الحتم واللزوم وقد
يكون غير ذلك من المقام وعلى هذا فالمستدل بعض الفاضلين يكون حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس
الا فاوردوا بنبذ الطالب فالوجوب في ذلك والسؤال انما يدل على الندب كذا الامر فجواب الصيغة بعد منع اختصاص الفرق
بذلك لما عرفت ثم نسلمه هو ان النزاع انما يكون في الصيغة والفاعل يكونها للوجوب بقول بل السؤال ايضا بصيغة الحتم
والالزام غالبا لامر حصول الذم والعقاب ثم يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة
افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي ويفهم منه المقام ثم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد الفاضل بقوله
حقيقة في الوجوب بقسميه يمكن الفرق بين الصورتين الاولتين امكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على
الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي لا من القول والدلالة على الالزام لعنه في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال
الصيغة اذا صدرت عن السافل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم ذلك الصيغة على الوجوب بتقدم العقلاء على الترك
اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يحصل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت
عن العالي وهو كالامر الوجوب المذكور عن السافل بالنسبة ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا
ولا ينفع الجواب المتقدم فتأمل كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ
في الصورة الاولى داخل فيه في الصورة الاخيرة فلا يمكن ان يكون افعل مثلا حقيقة في الامر المستعلي والالتماس اذا اراد
كل منهما اللزوم بحيث يطلق الصورة الاولى حقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال
مجازا والله يرجع في النظر الفاضل هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده نحو من النزاع في كلام كثير منهم واعلم انه ما ذكرنا
من الصور الثلاث يجري في اطلاق اسم الصيغة ايضا على الكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة فيكون هذا اللفظ من المشترك
والتاسع مجازا او حقيقة ايضا وعلى ما ذكرنا والتحقيق فان كلام العموم منها مشوش بتهاوفع الاشتباه
المادة والصيغة ويحصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي

فائدة اختلف الاصوليون
في صيغة افعل ونحوها على اقوال السبعة الصور بين الاصوليين انها حقيقة في الوجوب لغة وشرعا عائدة الى انها حقيقة
في الندب قبل الاشتراك بينهما بمعنى جعل المادة الاشتراك بينها لفظا لغة ويكونها حقيقة في الوجوب عرفا الى
توقف بعضهم في الوجوب والندب في مثل الاشتراك بينهما والاباحة لفظا وبقل بعض بعينها منها حقيقة
الاولى للشارع عرفا وبقي في اللغة والشرع بعضهم الظاهر والمتبادر الى اذهانهم من الصيغة عند اطلاق الفعل
يحتمل الى الاباحة لا الى الوجوب فالوجوب في الصيغة ثابت بعد الاطلاق لا يحتاج الى كثير عمل عند الفعل
باجراء كلام البيان الكثيرة كالاذن والقرينة عرفا مبدأ الاصل البسيط الاجمالي الخاص اذا صلا عند الفعل

الفعل مع النهي من التراقة نظرا الى العموم ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل منه عاصيا وذمه العقلاء للترك
وان لم يكن صالحا لتنبيه على الوجوب ما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الامر اياها معلقا بامور كثيرة بعضها
واجب بعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة وليس المستحب وغير ذلك مدفوع بانه لا منافاة في ذلك
اذ الالزام تاخير البيان عن وقت الخطاب بانه ظاهر وبعضهم وكون ذلك في كل الواضع موضع بما موضع
الوجوب واعتقاد ان هذا واجب ذلك مندوبا ثم عرض ظاهر والحاصل ان الدليل على ان نفس الصيغة ولا مانع من الصيغة
في المعنى الحادث وهو عموما الجواز بهيئة من جواز كلا في وجود الهيئة في اللفظ وكذا استعمال الصيغة والمندوبات فقط
بدون هيئة اللفظ وفاسد ايضا بانا نمنع قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هيئة مستحقا لعذاب الامر
من العذاب والعقوبة وهو بعد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول الشيء لا صيغة لبعد لا يستلزم الدور والمصدر المشابه
حيث لا عهد بل المراد ان الامر لا عموم فيه والعموم الا فرد لا مجموع الفعل من مجموع المندوبات لكونه مصيبة وكل
مهما على البدل لا الثانية الكلية بمعنى لا يكون بشيء من الامر لم يقع بالوجوب الحرمة فيلزم عدم العقاب على بعضها
والا لزم ان يكون المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجوبها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذا الابراء
تدل على وجوب الامر الشرعي الوجوب لغة وايضا لا تدل على لا الصيغة على الوجوب الامر وما انه لا يفاد الا حقيقة
في الصيغة المخصوصة فالتبديد على مجاز القدر ما صدقه عليه الامر المتبع نفسه ما لا يخفى ان الامر انما يلم صيغة على
الصيغة اذا كان الطلب ما طلبه الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها معنى الندب والارشاد والاذن او غيرها
قلت فلا يصدق عليه الامر وحاصل قولهم في تعريف الامر مطابقا المعنى العرفي طلب الفعل على سبيل الاستعلاء
او طلب الفعل من العالي بغير تردد في ذلك حقيقة العلو تعالى في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا وكذا
صيغة افعل التي تدل على الوجوب يكفي في ذلك اشارة لا لفظ الامر عليه وهو كما نزى خلافا لما اتفقت
عليه كلمة الاصوليين ونصوص اهل لغة الامر حقيقة في الطلب الاستعلاء على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا
وصيغة افعل تستعمل في غير هذا المعنى فيكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذا اورد
الفعل في كل منهما فاحتزام مكون الصيغة للوجوب لما هو المتبادر في الصيغة لا امر اخل وكونها مبعدا فالامر ان كان
نقول يكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا وقد نادى بذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الصيغة افعل في غاية الكثرة واما بان انه لا بد من تعيين الامر في وجوه لكون
متعلقا بكلمة الجاوزة فهذا الاعلى التبديد على المخالفة على سبيل الامر من والنوع وهو متى ان كان الامر للندب
بعد ان ذلك قبل الامر وجد صحة الترتيب الخوي لا شرط في تلك عبارة النوى كما لا يخفى ومنها
ما صيغة الامر لا تعلق لها بالزمان فان الاستعلاء كما في الاستعلاء على التبديد وبعد التبديد والتبديد لا يجوز
على الواجب بعد الاداء لا بدل الاداء لا الزام الا على الوجوب لعصوم الشارع الا ان يقال المراد
اسجد وافعل مداوما فالامر لا يدل هو كون الفعل غاية الامر من حيث انه امر مع حيث هو امر بالفعل وما
يتوهم من ان التبديد لعلم من جهة الكتاب الصيغة فهو حالة التبديد على الوجوب لا من جهة دلالة الصيغة بل
اصالة عدم لا يقول ان هذا انما يتم لو ثبت الحاجة عرفا مع عموم المسئلة لان حكمنا احوال اهل لسان لا خرينا ما يتم

من الحكيم اذا تكلم بما يعتقد المطلب من لسان الآخر ويستعمل حقيقته ومجازه ومجازه وهو ظاهر
ايضا ان الاستعمال مفرح لانما الحجة فالعرض امر ابليس باستكباره واذا الحجة لغة انما كانت من جهة الاستكبار حيث
انا خير منه وهذا بنية اذا كان الامر للندب نعم فيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الدليل على ادم عليه السلام
الى الله الى محض المخالفة للشعبة العبر المصورة بالذات المتولدة من الذات الغفلة اما صلة من الجهة والعصبية وهذه بقية
بعد من يتبع بالتفسير في عداد المفتض فافهم وفيها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة
الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك تعقيبا ومنه الخ لا يدل على ذلك
لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا من المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت الفرق
على الوجوب بغيره الاصل واحتج من قال بكونه حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق بقوله واذا امرتكم
بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان اذ على شيء بعد الندب وفيه اولا الاستطاعة غير المتسع بل العمل ذلك بعد
الوجوب مع ان بيان المقصود بعد كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل
ان امر الله كذلك لا ان الامر في اللغة كذلك والكلام في عدد لا لانه على حكم الصيغة نظرا مر حجة القول بكونها
حقيقة في الطلب مطلقا الى ما مر في اوائل القانون مع قوله ان الحقيقة الواحدة جزء من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها
لكل منهما على الاحدهما فقط وحجة من ذهب الى المجاز في الندب لانه الدليل المتقدم مناه وانه خير من
الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بعد الخصوصية
لزوم المجاز اكثر لان المجاز على المجاز مختص بالندب لا ان نفي بالندب اما حجة الاشتراك في عموم المجاز على المعنى الاعم
وهو مجاز شائع لا شذوذ ولذلك كانوا فيه صاحب حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما الاصل فيه
وقد عرفت ان الاستعمال اعم منه وعرفت ان للتأكيد كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب
شرعا اجماع الصحابة على بعض المسائل الامر المطلق من غير نكير واجماع الامامية على ذلك ولا لسلم
مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالة لغة والاصل عدم تعدد وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة
في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان
امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع ان تعليق الجزاء بالشرط يدل على انه علة لترتب الجزاء
اختصاص ذلك بالشرع اذا الواجب ليس الا ما يستحق تاركه عقابا وفيه منع ايضا ان الطاعة هو الامتثال
اولى الامر منكم فانا الى الآيات الدالة على مدح من لم يطعهم مثل قوله تعالى ولو انهم اطاعوا الله ورسوله
فما ارسلنا عليهم حفيظا وعلى الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان طاعتهم مفترضة وجوبه وفيه
ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب وانما يدل انما لا يدل
هذه الآيات والاخبار الا على جواز الطاعة وهو لا يستلزم جواز جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها
ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم امروا بالاتباع من الجنب والطاعة وتجب اطاعتهم كما قيل والاتباع اعم من الدعوى
لا يضر حجة التوقف مشهور كونها حقيقة في شيء ان الطرق يحصل الفهم والاخبار به لا يعتبر العلم
الموازنة مفقودة لان العادة تقتضي الاطلاع لمن بحث ويجتهد وليس طريق الحجة مع اشتراط العلم
اذ بل يكفي الظن ومنع الاختصاص ثانيا لشموله بما ذكر بالادلة تجيز الباقين بل الظاهر ما ذكرنا وكذا جوابها
تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع نصا عيف حادثا المرتبة عن الائمة عليهم السلام انا اسما

صيغة الأمر والندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجاز الراجح المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي بمثل القرائن وإتيان جواب الأمر بخبر ورود الأمر عنهم ويعبر بعض من تأخر عنه لصاحب الحجة
ويرد عليه أن هذا إنما يصح إذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية أو لفظية ويفهم إرادة الندب من دليل خارج
فثبت أيضا فعرفت أن المجاز الراجح رجحانه إنما هو مع قطع النظر عن الوضع وأما معه فساويه الحقيقة ثم إذا
المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وأتى له بأشياء فيما نحن فيه مع أنه لم يدعه أيضا والحاصل
محرر كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وإن كان الاستعمال في غاية الكثرة بل وأكثر استعمالها
في الحقيقة كثير الا ترى أن الألفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية
أكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد من القرينة على المعاني اللغوية وهو رد منهم وكلام العام مع أنه
بلغ في التخصيص إلى أن قيل ما من عام إلا وقد خص منه تلك الكثرة إنما حصلت بملاحظة مجموع الرواة عن مجموع
الأئمة وإلا فيصير على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة إلى كل واحد واحد فافهم **قانون** إذا وقع
الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أو توهمه فاحتملت أن يدل على الوجوب أو الندب
أو الإباحة أو التوقف أو بقيتها المأخوذ الحظر إذا علق الأمر وإلا عرض النهي أما لا فيه كونه للإباحة بمعنى الرخصة
في الفعل ويلزمه بقيتها رفع المنع السابق المشار إليه معه رخصة في النظر الوجوب لما تقدم من تقدم الحقيقة على
المجاز اتفاقا إنما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي إذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لأحدهما وأما مع القرينة المؤيدة
للجزم بإرادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا إفادة الظن به مع كون أصل الحقيقة في النظر أيضا فالمصير إلى
للمقام والالتفات إلى هذه القرينة أعني وقوع الصيغة عقيب الحظر أو جعلها قرينة إرادة المعنى المجازي وهو الإباحة
الحقيقي بل ورجحان المعنى الحقيقي أو المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور **وأما** كانت قرينة الشهرة ليست من
قبيل القرائن الأخر كانت منضبطة أو ورد الكلام فيها في باب تعارض الأحوال وإلا فلا يعد التعارض حاصلا في جميع
لكنها غير منضبطة فالترجيح بها يتفاوت التسليم إلى تعارض الناظرين وإلى التسليم المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك
أيضا يمتنع مورد الاستعمال فإنا لو تتبعنا ذلك لما تعين الانتفاء بحيث ما ذكرنا ولو يعني أن شك في موضع فالحجة بالتعليل
لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وهذا قاعدة تعبدية من عليها بالعقل والعرف والشرع فلا حرج عن فوائدها من لم
يصل إلى حقيقتها وقد أشرنا إليه سابقا **تنبيه** بعضهم لا يحط مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس والكتب
ومثل قوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تخافوا وسلم حتى يبلغ الهدي محله وأما النهي بالنسبة إلى
والصوم بعد رفع المانع وقالوا بالوجوب مضافا إلى أن المقتضي وهو الأدلة على دلالتها على الوجوب موجود
المانع منه مفقود لأن الإباحة لا تنافي الوجوب فيلزم أن يقول إن المراد من الأمر هنا مجرد رفع الحظر إذ ذكرنا فلا دلالة
فيها على أزيد من ذلك وأما هنا فإنها تنافي لثبوت الوجوب فيها وما لكن الوجوب ليس من جهة هذا الأمر فإلا لما تعين
من جهة هذا الأمر موجود والأمر منذر وهذا الدليل على هجر أضعف من الوجوب موجود أعني جهة الأمر
لما تقدم من الأدلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره بعضهم من أن الوجوب صد للمهيار ولا يجوز الانتقال منه إلى
الإباحة أيضا صد لها وفيه أن بل المانع هو ذهنه المقام كما يتبادر ولا الأدلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب
لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات وأما المثال المذكور والأمان الذي
فالحق أنه إن قيل الترك هو ما إذا خلا عن شيء محرما أو نهيا ثم أمر به من دون كيفية لشيء آخر يخرجه عن حقيقته

الوجوب

او النوعية والمراد هنا قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب والمراد من هذا الامر من حيث
هو هذا الامر لا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر نقوله مثل قول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج عن الحبس
اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه من الحبس والمامور به هو خروجه
ذاهبا الى المكتب لا بصرف مطلقا بدلالة الامر على الوجوب اما قوله نعم قاتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب
انما هو لثبوته قبل الحظر وعند حصول التنبيه يرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة افعلوا على الوجوب في شيء
وكذا رخص الحائض والنفساء وجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من المسائل وتعليلك
بالتامل فيما ذكرنا تقدير على اخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قلنا والتوقف في الجواب عنها واما القائلون بالتبعية
فلعلهم نظروا الى ان التبادر في المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة
ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما نوع اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق
بينه وبين العرف العام **فائدة** الكلام ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مرة والفور
ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ونظر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة
بالوحدة لا بشرط التكرار وكذا عدمه فالزائد على المرة لا يكون مثالا لافعل فقد ومن بعضهم ودلالتها على عدد التكرار فيكون
الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال اولى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة
على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وغيره قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا يصح للامتثال بعض الامتثال ويمكن
ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقابا كما لم يكن ثوابا فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل
الثالث فيما ينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين منشأ من القول بكون ما لا يرد عليه من الشارع دليل
تشريعا اما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاولى
عند القائلين بالاولى لاعلى طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا
وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف **لنا** ان الامر وسائر الاستقاقات مأخوذة
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطلب لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به التكاكي وما قيل من ان
اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يتم لو كان مع التنوين والوحدة والتنكير مثل سائر صفات الطبيعة
فيدور عارضة عنها فلا يدل لفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان لام الجنس لا يدل على الخارج والماهية
العارضة لهذه المادة لا تفيد لانه من قبيل محكم العرف والنادر يعنون الايجاب الالزام كما مر والاصل عدم الزائد
شيء اخر منها فاما قيل من ان المادة ان لم تدل على التعدد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقابلة القائلين بالتكرار
الامر بالنهي يجامع الطلب باطل لانه في اللغة ومع الفارق لان نهي الحنفية كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات
كما سيجيء خلافا لجماعة والترك جامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم وانه لو لم يدل لما كان الدلالة على التكرار لما
تكرر الفعل والتسلسل مع انه معارض بانه يجب ما يدفع بانه من دليل خارجي كما نحن فيه تعين التكرار المفرق واحتجاجهم
بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك وبلزمه دوام فعل المامور به فيستلزم الاستلزام اولا ان اريد
الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا ضد لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع الضد فيه فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا كما سيجيء ومنع كون النهي عن الضد
ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو بالامر ان دائما فانما وان في وقت فقي وقت وان زيد من المقيد العام ايضا الترك

فسقط المتعان الاولان ويجب عليه الباقي واحتج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امر السيد بدخول الدار
مرة مرة وبان ذلك لعلة من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا الا ان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول المرة
وعدمها انما بين القول بالمرة والمهلة انما هو في الاتيان بالامر متعاقبة اما لو جاء ازاء متعددة في آن واحد مثل
ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فيشكل على القول بالمهلة حصول الامتثال بالجميع واما
على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيما سبق ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فانه لا يجوز
كما هو الاصح فيخرج المطيع بالعتق لو جمع الى التعيين ويكون عصيانا معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد
كونه في الزمان الواحد ان يفعل بجوازه فلا يحصل الامتثال الا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطيع بالعتق
انتهى هذا وقد ذكرنا ان الاقوى التفصيل هذا القول بتحصيل الاثم في الكلام في قول من يجيز تحصيل الامتثال
بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالمهلة لصاحب المعالم رحمه الله ويتفرع عليه ايضا ان حصول الامتثال في الجملة اي في قول من
المرة الاولى نحو والاستقبال لا معنى للامتثال عقيب الامتثال ان الامتثال الاول حصل بالاول جزما وما يتوهم انه لو
من باب الواجب من الواحد والاثنين والاربعة فيه ان ايراد النحو المنقادر من العقل في الواجبات العينية فان الكلي
المكلف به هنا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد ويكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان
فرد بخصوصه في ضمن الكلي فلا ريب انه مع ذلك بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب
حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد الفصل المنقادر من العقل المدلول عليه هذا الامر فيه منع ظاهر
مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين الفصيح والاتمام في الاماكن الاربعة فانها حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الثلاث صلاة واحدة فيه بل ليس قبل السجود والثالث في الركوع والسجود والركعة
فاذا عرفت هذا فعلى هذا القائل ايضا ان كان يقول بانضمام المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول
بالتكرار وان كان يقول بالندب مع انه جدد بسبب لاستعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في جميع
على القول بالمهلة وصورة الاتيان بالامر وتحقيقه ايضا وكان تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول
الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر فيما يتعلق بالامر المعلق على شرط او صفة ينكر وينكر الشرط
او الصفة عند القائل بالدلالة على التكرار وعلى واحد الوجوه المقتضية ومدار المانع غالبا الامر فقليل التكرار بالتنبيه
على الامر المطلق وانت غير خبير فهو الاول الوجه الثاني لانه علة مع العلة نعم يكون الشرط او الوصف علة فيكون
الجزء بالمنصوص العلة والمدار المنتج وهنا انتهى من المانعين مطلقا لعدم اعتبار المنصوص العلة مطلقا وسيجيء ان شاء الله التحقيق
فيها فالاولى اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على التعميم او دل الشرط مثلا كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي
التامل في التكرار بالامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على التعميم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يبقى بحيث لا يكون
الوجوه بها في كلام حكيم ولو بالشرط لغو الا ما يعلم ان الصفة مع ايضا الدال على العلة على ما مر التحقيق كما سيجيء
بل ما اشعار بالعلة والمنصوص العلة الثانية كما هو ظاهر فلا اعتبار بها ايضا واذا فهم العلة الثانية بعموم الحاصل
الصور والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزاني والزانية فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحو هذا
الحجج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم
مرضى او على سفر فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار بتكرر الامر
فيها بتكرر

فيها بتكرار الشرط فكذا فيما يحصل الشك الخافا بالدال فيه اقتضاء على التكرار فيما ذكرنا مواجل فهم العلية وهو مسلم
عندنا واحتج الثاني بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم اذا عطف هذا دخولها ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار ووجه
ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فانه من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم
منه التكرار وهو مغلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية **فائدة** لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه
جماعة وليس مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي للطلب المتبادر والبلغاء حصل الامتثال كما ذهب اليه
جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق وايضا لا
القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في التعجيل عند قول مولاه اسقه ماء مذموم بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلال
بذم ابليس على ترك التجود بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يستند عدم دلالة الامر على الفور الى
القائلين في قوله تعالى فتوبوا بعد التوبة ثلاث لا نهاية على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار واعتراضا على قوله
خلقتني من نار وخلقته من طين لا يدل كاشف عن الاعراض اذ واما السند الثاني بانه لو جاز التاخير جاز الى وقت معين و
لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو محال وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لعله تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة
على وقت معين فاجيب عنه تارة بانا نجوز التاخير الى حصول الموت وهو ممكن تحقيقا كسائر الواجبات المتسعة
بامتداد الصيغة بالتعبير بصورة التصريح بجواز التاخير بان جواز التاخير لا ينافي وجوبه فالامتثال ممكن وارد عليه
انه هذا لو كان ترك تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل بهذا الدليل وان لو ثبت كونه مدلولا
لعدم جواز التاخير مشروطا بعدم الامكان فلا يمكن ذلك المقدر بعد الامتثال بالمبادرة فيجب الفور وتوضيحه بان جواز التاخير
ليس مشروطا بعدم التكليف باخر ومنه الامكان بل انما يتوقف على عدم كون اخر ومنه الامكان والتوقف على معرفة
ازمنة الامكان انما هو لعدم جواز التاخير لا نفس الجواز فانه جواز في نفسه لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم
العلم بالمنع على ما يقتضيه اصل الاباحة وعلى هذا يصير مثل الكلام الذي تكلم به عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة
الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر يخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر
وفعله ثانيا فكذا وكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت يصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب ولو
كون البدار مفقدة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف لعدم الفائدة
حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ثم وما يقال من ان تحصيل البراءة
اليقينية المتيقنة عن فعل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره
فيتاثم بالترك فهو مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمبادرة
وجوبه فور افتقاج الى الدليل نعم ثم ذلك على القول بوجوب الاحتياط احتمال وجوب الفور اما
باشتراط الفور او الصفة او مجرد حصول الاثم فهو هم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور
بدليل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى التتبع مثل زيد قائم وعمرو عالم
والاشياء كانت طالق وهو مرتضى الحال فكذا الامر اجمالا بالاعم الاغلب وظنه بعضهم تماما وزوه بان القياس
غير جائز في اللغات مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لانه طلب الحاصل بل الى الاستقبال
وهو اما الامر الى الحال المتعين عنه بالفور او ما يعمه فلا يتعين الاول الا بدليل ويدل بعدم ارادة الحال المحضة
الحال العرفي مختص في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فالتفهيم لا يمكن وان الاستفهام

النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستفادة منها اذ الفرد الخاص صريح وهو طالوت بين
الاستفهام والنفي المشترك لا يثبت الحكم الا ان يقال ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدة
مفارقة لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يكن الاول متعينا تعين الثاني والتحقيق ان مطلب المستدل ان كان انه حصل
له من الاستقراء ان التسبب الجزئية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر وهو لا يجدي لانه لا اشكال
في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان معنا
قلت الحال ومدلولها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وجزئية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما
وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال المتلبس كما مر كان وقد عرفت
ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنا نظير اخر يمكن اثبات المطلوب به
وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وعرفهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة وهو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما انتسبه المتكلم فكلها واضحة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم
النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت انفاقهم على ذلك بضعفه خلاف
علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من
المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
الامر وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الامر يقتضي ان كل امر من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل المامور
الامر وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الامر يقتضي ان كل امر من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل المامور
اي فقد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة والحج وغيرهما بناء على القول بالاحباط
كما صرح به وثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري انفاقا ولا حاجة الى
الاستدلال لانه لم يتم الحكم بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على
الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر واما ما قيل من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد الى
من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب
لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب
الفور باثبات التضييق والاتيان بالمضيق عرفا لغير مسارعة واستباق فان المامور يتصور مضيقا اذا صام فيه لا يقول
انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الحضور كذلك يمكن تحققها بملاحظة الفور
في زمان الصدور فعلى القول بالتضييق في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة والاتيان في اول زمان التصديق كما
لو حج في العام الاول من الاستطاعة مسارع في حجه وكذا لو عجل اداء دين حل اجله ومطالبة الدائن وهذا
واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة بلغو في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم بتوهمها بالفعل فالتحقيق الجواب
بعد منع ظهور هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل لا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة
هذه المذكورات فهو ظهور مما ذكرنا من التاويل في المهيئة في الاوامر المطلقة ظهور لا ريب ان هذا انما يصح منه
فعل الاتيان على الاستحباب فيه ظهور في انه المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مثل الاستدلال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة واذا تعدد الاسباب كما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة الفورية
مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستصحاب لان الاصل فيه الحقيقة

ويحسن الاستفهام كما يحسن الاستعمال الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويتبادر للمهتدي لا يشترط
غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهتدي ايضا احتياطا على ان يكون مرادا لامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعماله
الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام المهتدي مستقلا ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك صح التجوز في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه
اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به عند بعض موكول الى العرف ويتفاوت
بتفاوت الامور وبحوجه كالسفر الغريب الذي يحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم يقل
بان الكلام في الحر عن الفرائن وهذه الامور فان تجوز التاخير في الجملة فتذنيب اختلف القائلون
بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان الناخر وعدمه وتوضيح الكلام فيه على ان
معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت
عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان الناخر فلم نقف على مصرح به فلا وهذا كلام غير مفيد والفائدة
في بيان محل النزاع والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تقديرها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها
دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كالمسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول
فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لا طلاق اصل الامر
ورد بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فانه يفعل ويجب التعجيل ايضا
في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب التوقيت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان
اقتضى التوقيت بخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما يثبت وجوبه بالصيغة او من الخارج كما اذا ثبت الفور
من دليل خارج والموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما يثبت التوقيت من خارج ام لا
فالاولى تعميم المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد
ام لا كما ذكروا في مسئلة بعد القضاء للاداء وعدمها اقول ليس والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور
هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والتزم هو التجوز وهو تكليف واحد لا تكليفان لان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا ينتفي تكليف
مع ان الاصل عدمه كما يحتمل التوقيت بثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلافا للمحقق لان الجزء لا بقاء
له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بامر جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الامر
بين ما يثبت وجوبه بالصيغة او من الخارج فيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول
لانه تكليف واحد وما يتوقف على الموقت فانه مع الفوات يرتفع بانتفاء الموقت عدم الوجوب بعد الوقت بدليل الثاني
لكن معنى الموقت مجرد الوجود في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم
والظاهر ان الموقت من الثاني وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك نرى الاصوليين يتفرعون في جهة مفهوم
الزمان وعدمها ومعنى جهة المفهوم الخالف هو كون اللفظ دالا لا بين منطوقه ومفهومه بنفي الغير في النفي والاثبات
فلنهمل ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث الفاء فائدة اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي
ايجاب مقدماته نظرا الى اصل الحال اما لها اقتضاء الايجاب في التسبب من غيره وايضا في الشرط الشرعي
غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمتين الاولى ان الواجب كما يتصف به باعتبار المكلف الى الفعل
وباعتبار المكلف الى العين والتخيير وباعتبار الوقت الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها

اربعة الاول الاقتضاء مطلقا
الثاني عدمه كذلك ومقابل الاطلاق
التفصيل المذكور عن الزبيدي

التفسير والعبري باعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلية والتبعية وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته
الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتقسيم الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تقسيمه باسم ما يؤول اليه ولذلك لم
تقيد الامر فصل البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكان الثانية
ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحضار العبد الفارك للامثال المعتمد بان امر المولى
لعبده كان مشروطا بشرط للتدبر ولاصالة عدم التقييد ونظر من استبد المرتضى والقول بالاشتراك الفظي والتوقف حتى
يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وهو ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب
فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب ويعرف الكلام فيه
الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته
فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم
شيء بل يلزم من وجوده عدمه شيء واما التقييد بقولنا لذاته اخراج عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع
فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من
المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام الوضعية
وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع محكم ولا يتوقفان على وضع الشرع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني
وبعبارة اخرى ان الكلام في مقدمات الواجب في مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي
فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى
ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كزحف الرمضاء في الغسل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى
الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع
التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا نظم للمات
ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها السبب
كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كالمشي او يتوقف
عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون الفساد ذاتيا للاعم ويتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان
الى الصلوة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبر كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود
ايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند
اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاتيان المشتبهين ونظر من استبد المحقق والثاني
الحق بالنسبة الى كل مقدمة عن مقدمة مشروط فقسم اكثر الاصوليين المقدمات بالمقدورة وههنا لا وجه له لان
هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما ينازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة بالذات او بواسطة
الافعال التولدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة وعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة مشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يقال ان
المطلق يراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اضافة الحكم والعمل فذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال
اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ اصلا وما في معناه ايضا
الفصل

والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد التي يستند الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان
الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا يريب فيه ومسلم وانما من الوجوب الشرعي هو الا
الحاصل من اللفظ وثبت من الخطاب فصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو بكلف واحد وخطاب
بشيء واحد او بكلفات وخطابات بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والثالث الصعود بكل درجة درجة وغيرها وثمرة النزاع فيما
لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وما يقول ان القائل بوجوب
المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرام فلو كانت المقدمة
واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من ان التوصل والا
التوصل يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات
التوقيفية كالوضوء والغسل والا فيبطل ذلك ايضا اذ انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة تخصيصها باشتراط
الواجب بها ونوقشه عليها الامر جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية
وفيما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد
واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
ليس مراده طلب ترك النهي كما سيظهر بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للعقاب ليس الا ما كان فاعله
معاقبا التابعية دلالة الالتزام اما العقلية واما عقلية واللفظية على فهمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة فعل
على الجسم والالتزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافهام ايضا واما
بين بمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التم في الطرفين والتشبيه بينهما بعرفي كون ذلك
مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شيء اخر كون ذلك الشيء
لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا
كوجوب المقدمة على ما سيظهر ودلالة الاثنين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة
خطاب الشرع وبقي لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة
ايضا معتبرة عند في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الاثنين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور
اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات
الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا وترتب
احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سيشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه
توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل الاطاعة بالحرام
ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالتشبيه الى المامور به لا الامر نظير توابع المتبع
في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا
من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لاصل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها
واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وان لهم
بانها ثمرات ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان
وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشرع

احدهما لسان الرسول الظاهر وثانيهما لسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب مطلق
المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب لذاق المقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض الكلام
في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالتوصلي
التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوبه الا مشال به بفعل الغير ايضا
كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب بخو ذلك وهذا هو الشرط في غالب شرائط
التنزيهية دون الواجبات اذ لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء وعلم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول
التقرب فانها لا تتضح بدون التنبه لحصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة
لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما نفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالتنبه الى
المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا
عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه التسخين
تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك التسخين ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو الفعل
المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وقلنا بالقائل
بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالتنبه الى مثل هذه المقدمة هو الكلام
في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه مرة دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من
جميع ذلك ان الواجب قد يكون قطعيا وان كان مقدمة فقد الشرط بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا
تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب قطعي لاكثر الاصوليين وبعده قطعي نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين
والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره الموافقة ونسبه جماعة
الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالتنبه الى المسبب قطعي وبالتنبه الى غيره محل الاختلاف والتقييد فحكم بوجوب السبب
قطعي لعدم احتمال التقييد بتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالتنبه اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات
الواجب المطلق والادلة عند عدم الوجوب قطعي لنا الاصل وقد دلالة الامر عليه ما حد من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالتنبه الى دلالة اللفظ الا بعد
بعد ملاحظة الخطاب بالمقدمة والتنبه بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثالا لامر واحد وان اتى بمقدماته لا يستحق وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد
بحكم العقل والعرف بترتب المثوبة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذا المثوبة والعقاب انما تنفع في نفس ذات وحصول
العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء فيها بالذات ولا يكون ترك مقدمته فيها بالذات وحصول العصيان
بعد ضم فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدماتها
ولا يجوز بتصريح الآمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب
كونه مقصودا للآمر شعورا به له حتى يتنبه تماما مر شيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا
نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين وانما حاصل انه لا مانع
من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك
ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالمشهور بعض المحققين نقله

عن الغزالي ولا قائلة فيه ظاهرا الا انه نقول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه راجع تحت الجبر العام فيمن بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس ذلك الثواب وفيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى المفتي فتامل احتج الاكثرون
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها ح فان بقي التكليف لزم التكليف
بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن
الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع بقرب كون مراد
الاكثر بها بيان الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب
اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب ولا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب
لحصول التكليف بالحج ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف
بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا بناء على هذا يتم صار المكلف هو سببا للتكليف بالحج لان الفعل
كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالمحال وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو
التكليف لشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على ما
هو مقتضى جواز الترك فلزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالحج
وصار المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب هو ما انا نقول بجواز نشر
الامر بجواز ترك المقدمة نعم يستظهر القائل بالوجوب بقوله ان ذلك يخرج عن الحكم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما
لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا
يرد على ما ذكرنا لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان
العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد
يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سنة وعبادة وانا ان استقصينا
التامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة
التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو يعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر الشرعي بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل اما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو
من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول
المولى للعبد كن على السطح واجرت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي
يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المقدمة علة لترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة
حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقوى ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب التسبب دون غيره اما في غير
ما مر واما في التسبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالمقدمة لا تنفك بالمسبب بل المقدمة
السبب لا يجب انه فالخطاب الشرعي ان تعلق على الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان المقدمة انما تتعلق بالمسبب من حيث
بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا تعلق به
بحيث انه فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصل ان المسبب لا ينفك عن السبب نظم ووجوده واجب ومنع

عند عدم التكليف بالمسبب اتيانا تكليف بايجاد الموجود والممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف بالتكليف متعلق
بالمسبب وجوده ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
بالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب فلا لان ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب الاوامر هو المهموم الكلية
وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يقتضي في الشرط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان
ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان
المراد بالمسبب ههنا ما لا واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما لا يقدر وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم
كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان يطلق
الامر بالمسبب ثم دليل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا فيه ما لا يخفى اذ التعلق
بالمسببات اكثر كثيرا لم يقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة تعلقت بالعتق والعتق سبب
للكفارة ولا خفاء تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفوائد هو السبب وجود الكلي فالحاصل ان الخلاف عدم
الامر بالسبب على وجود السبب كثير من المقدمات لا لانه مما فيه تمانا انما نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب
بالسبب ان كان السبب فعلا نفس مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش في النار مثلا لا الاحراق انما هو فعل
النار ولكن الظاهر ان الامر بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون
نفس الاحراق مأمورا به ويكون دالا على وجوب السبب بالتزام العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى
استدلال المستدل ايضا على هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر
على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجد هنا مطابقة وان كان باللفظ المجاز فافهم ذلك
فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان يكون الاسباب التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من
اسناد الاحراق الى المحاطب كما في امر الملك احد مراتبه بفتح البلاد فلا ينافي المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما
للامر بالسبب بعنوان التزام العقلي لانه المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع
النزاع بالنقل الى السبب وعدم من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بالامر بدليل عليه تحقيقه القول
بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب
لجاز تركه وح فاما ان يكون الاخلال بالشرط اثبات تمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به مقيد
بالشرط فيلزم من امتثال المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان الثاني فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره ثم ما تقدم في الجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون
من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه
ويكون ما يستلزم عدم عدم المأمور به واجبا اقول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست محرما كما تقدم ان سبب الواجب
ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها مأمورا بها فالظاهر فالاركان الخصوصية مع
الطهارة تكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المأمور به فتكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا
ان الجزء يجب وجوب الكل ويجيء الكلام فيه وتحقيق المقام مما تقدم من اثبات الوجوب الحقيقي التبعي ولكنه ليس محل
النزاع في هذه المسألة ان يكون هذه الجزء بعينه من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا الخصوصية
لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب

تنبيه الاولى قد يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت

المقدمة هو انها تدل على وجوب الوضوء في الصلاة كما تدل على وجوب الصلاة في الكتاب والسنة وهو ظاهر

الثالث وجه الاحتياط في ذلك كما تقدم من الاتيان بالواجب المنصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وغيرها

يخفى على المتأمل بما بينا من وقوع الوجوب بمدة النزاع والاجماع المنوه ثم وانا الكلام في النص الوارد في بعض هذه

الموارد فنقول انه لا اشكال في عدم القول بالوجوب هنا ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في فصل الوضوء

اذا الوضوء وجوبه المستفاد من النص اذا الوجوب فيها انما حاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والغرض من المنصوص فيه

المنصوص انما يحصل في كون الخطاب اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي وجوبي للناصلة ولا يذهب عليك

ان ما ذكرناه هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرط عند الوجوب كما هو مصرح

في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب بعض الواجب وهو في مجاله بالنسبة

مثل الوضوء انتهى والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك بناء على كونه شرطا

من قبل الشرع لا كونه مأمورا به بخطاب على حدة بل لا تضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من خصوص الامر بان

كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المتقدمين وقد ذكر في وجوب هذا القسم الذي

تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية التهذيب الشافي صريح جماعة بوجوب الوضوء الشرعي للنزول

الواجب كالطائف المشتبه فيما بين الاربع او اقل والوضوء بالحرمة في الدنيا بالحرمة في الدنيا بين ما هو من باب المقدمة وذلك

يترجح في النظر عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الوجوب انما هو الاتيان بالمأمور به على وجه الطاعة

الامر لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المتقدمة ساعدنا وكذا ما كان الذي يتوقف وجوبه هو اخبار الحجم اما

اذا بقي منه مقدار يجزي بارتكاب الحرام فلا يجوز فيما لا يتضايق في ذلك بعد الاخبار والكلام الشافي

ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والفعل المسلم له لا ان يتوقف الا ان يتوقف عليه

الحصول بعنوان الوجوب كما في حكم المقدمة الخارجية فلا خلاف من الوجوب الجزء لا الواجب عليه بعنوان

وقد حصل العلامة من فرع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون في الدار جزء الصلوة وليس

الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **فائدة** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص وانا

السيد العلام بتفصيل الكلام ان يصح القصد كسيدي سم مقدمات الاول القصد الخاص المأمور به هو كل

من الامور الوجودية المضادة له عقلا وشرعا واما العام فقد يطلق على اصل الاعتداد الوجودي لا بصيغة وهو يصح

الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف وتجاوز اللسان والجارحة والمعنى هذا الصحيح

الثاني ان الضد ما يتوقف عليه فعل المأمور به لا نحو وجود الضد مع عدم وجود احدهما

على انتفاء الآخر عقلا فان توقف عقلي وان كان الضد شرعا اذا المراد بعدم ضده مقدمة وضده عن الخصوص

فانكر كونه مقدمة ذهب الى ان المقارنات لا تتوقف فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل المأمور به لزم

لزم تقدمه اولا بالازمان فيكون التوقف هو المقارنة لا انه فيه حصل لك الاشكال في المقام

معه تحال مع عدم ضده فلا يلزم الثاني موقوف الكعبة الا بترك فاعل المباح مقدمة لترك الحرام فيصح ان يقال ان ترك

الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكانت ترك المقدمة لا انه من باب عدم الانفكاك لذلك فيلزم من ضده

خبر بان المعرفة بينهما في كان الوضوح فاذا ترك الحرام قد تخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف

فلا يتوقف عليه فالخلاف فعل المأمور به فانه كما يمكن التخلف بدافع يمكن ايضا لزوم التقدم

من سابقه لان المناسب متغايران ما اراد ان ترك الضد انه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت فعل الضد الآخر

وذلك لان ترك الضد موقوف على ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر فيكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر

ايضا عليه لزم هذا الضد فيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين يتوقف

على فعل الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر وان هذا من التوقف والتلازم

ان منشأ توهم التعارض ان ترك الضد يتطلب غالبا من فعل ضده فحسب ذلك لانه مدعى لزم ترك الضد في فعل ضده

وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تعلقه بكونه مما يتوقف عليه وهو ما يتوجه الصارف عن المكلف

بمجرد وجوده مطلقا طردا للباب وان لم يتحقق وجوده في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف فحسم طرد الكلام عقلا الى حال الاشتغال

وانكر التوقف هنا ايضا وانه حينئذ يتعلق بالمكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو

ما لانه الاولى لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ان تم فاقتضاء اذا ترك الواجب لصارف عنه فيقتضي

الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب اذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في

نفس الامر سواء تعلق به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح ان الحكم بالوجوب ثم عاج كما هو مقتضى

القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت فلا يعلم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والالزم الجبر وهو

كون الخطاب بالمقدمة متحالان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها تابعة مطلوبة في نفسها ومع وجود الغاية

لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اذ لا يمنع امتناع الواجب ثابتا وان التكليف الامتحان فالتشا

فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات ان لو توصل الواجب كان موقوفا عليه وعدم

وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا ما يقتضي ما يلزم القائل بوجوب المقدمة

فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات ما يصح شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن اداء

يلزمه عدم صحة عبادته من اتى العمل الآخر فانها فالباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتعلق المكلف له

وصورة الامتثال بالمأمور به لو فرض بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس الانفعال وذلك لا يقتضي اثر

غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على ضده على القول بوجوب المقدمة الثالث المباح يجوز تركه خلافا للكعبي

فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصد فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده

لا غير وقد يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع مفقود والمنقول

عنه دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو ملازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب

لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا شك ان ترك الحرام الا بانتفاء فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل

عين الكف ومراد الجمهور ان الواجب لا يكون الا بالذات والعقل بالوجوب وان ثبت علما ثبوت الواجب

واجب ان لا يكون الواجب لا يكون هو واجب الحرام عن الاتيان مع ذلك فان المنع هو اجتماع الضدين في محل واحد

في المتلازمين في الوجود لا في العلة والمعلول عند بعضهم والثاني في ناحية عنه بوجوه الاول هذا لا ينفي

بالمباح فقد تم بالواجب فيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول لم يكون احد افراد الواجب الثاني انه يلزم كون

واجبا كالشرب لترك القذف والواجب اما كالصلوة لترك الواجب وبذلك اعتبار الخصوص الثالث انه لا يوجب

المقدمة وخصوصا في الجواب ان ذلك لو سلم مقدمة مطلقا ان الصارف لكفى في ترك الحرام فيه لو يتعلق به

يمكن التخلص الا بانتفاء شيء منه بوجوه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لاثبات الكلية المدعاة خصوصا ان

قلنا بان الامر بترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى تحصيل الامر بل فعله بالمكلف غالبا

عن كل فعل ان قلنا بتعلقه بالاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام

فيجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اذ الكف منشرط بعدم المنهي عنه بل الاخير النظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات

الفاعلون التاسع ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانما يقدر عليها المقدورات مقام المقدورات والمباح احد افراد

الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع

عنه ونحو ذلك فالقائل من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام ذلك

الارادة لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وكذا جميع ما يقال هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات

مسقطات لما لا ان تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نسلم عن كونه احد

افراد المخير هذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق التاسع الذكر من ان مدعاه لمنافاة الحرام

اصلا وقطعا وانه من مقارنة الانتفاء مطلقا فيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد في انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي

بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوبيخه بما علقناه على هذا

العلامة الثاني هو منع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والمنهي موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا

مضيقين فلا خلاف ما هو الامر وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرين

اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فح ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الشافعية فاتحاد

الحنفية التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ نفس الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية

فالتخيير مطلقا فقول بكون النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكلا المعنيين وعدمه وفي كيفية

الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال المستلة في فائدة

التعارض فنختصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به اما

لاقتضائه كما يوهم بعضهم ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الجازم ويلزم مرادا

صدق عن الترك ترتب العقاب على تركه والممنوع عنه فالمنع عن الترك ليس كونه جزء معنى الوجوب كما يلزم من تركه

جزء معنى افعل كما توهم وسنذكر ما استلزم ما اخذ لا الشيء على الوجوب منه هنا فالتبعية تدل على

التزامها بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص بالعقد منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يقتضي

النهي وفيه ان الغفلة قد تمنع اجمالا لا تمنع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد عن

معتبر في الدلالة لكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان الفهم بالتبعية عن القصد الخاص والتبعية

فهذا القول لم يظهر له ثمرة وهذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والتبعية

بين من يقول منه الالتزامية اللفظية ومن يقول منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا اول الجاسة من

المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وفيه ما يمكن ابطاله

بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ولم يدعه الخصم بل كما نظر من مراد الخصم

الالتزام اما البين بالمعنى الاعم فغير مجد لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد التنبيه بينهما كون الامر

فاسدا حرمة الضد وسيظهر ما يثبت به الخصم في ذلك نعم عليه ولا لتبعية من قبل دلالة الاشارة ولكن

ذلك ليس مما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبه كذلك يتبع الوجوب التبعي لا بعد الاول

ترك الضد مطلوب الامر بمعنى ان المقصود الذاتي هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول

اليه فلا يثبت ذلك عقاب على ترك الترك بعض فعل الضد فلا يثبت فساد كما ترك الاشارة لاجل المدعو للدلالة

اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده
والذم بانهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنقفه
من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك
المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فنلتزم ذلك الكف ولا يثبت
بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عن هذا المعنى لكن نقول هذا الاستلزام منوع اصلا كما مر ولا
يقتضي بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والكف هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما نبه من رب الشرائع في
واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصلا
لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا
فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد مقدمة المامور به وقد عرفت
بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما ذكرنا الا
ان يثبت حرمة الاضداد بادلة وجوب المقدمة توصلا والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحال الامكان ومع وجود المانع
عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الضد ما لا يتصور الا مع
تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب كلف ايضا
حال وجوده ذا كان تركه واختيار الفعل وايضا مع بالمقدمة ايضا تكليف الكفار بالفروع فانه مكلف ذا حال الكفر لا بشرط الكفر
ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وفيه ان في المقدمة الثانية ما يتعلق هنا وفيه ما جيء به
القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان لو صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف بما لا
يطاق او وجوب الواجب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعلنا نعم وجود
لا يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر مما ذكرنا ايضا من الناقل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل
الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم فيكون حراما بالاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من
جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة فيمنع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور
به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لا يستلزم حرمة المعلول من دون العلة كوجوب
من دون السبب لان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاء في العلة فيخص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالحرمة
من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا
سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجيء على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع
لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو
الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الحق ان المعلول الحسي من العلة
هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف لم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب السبب
يدل على وجوب السبب مسئلة الكلام في علة الحرام وفيه انظر انه كلما اراد من العلة العلة الثانية ايضا فكما اذا كانا
معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها
مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها
مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم اولا سلمنا لكن

الخطاب

الطلب بقي توسل عقلي وقد تقدم انه لا يثبت الغير المقدم نظير وجوب المقدمة وأما عدم استفادة ذلك من سائر
احكام الشرع فتتبع موارد ما فقد فانا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه وبه يشهد ان ذلك
ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع بعض المحرمات وأما عدم حكم العقل صريحا وهو ايضا ثم لان العقل لا يحيل
كون الشيء محرما من دون علته بل يستبعد فلا ما تقرر من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه
الامر بالتكليف الشيء اي قوله يحرم الصيد وتلبس كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي محلا
بالازالة لزم التكليف بالجمع والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الامارة الدالة على وجوب الازالة
ومحرما فورا بخصوصه بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب فالاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا
التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويكتب بعض الصلوة ولا منافاة فيه
الاولى ان بعض المحققين ذكر ادلة الشيخين والثانيين وضعفها ثم قال ولو اعتبر النهي عن الضد الخاص بعد
الامر فيبطل لكان فرعا خاصا لا الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء
عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان اقتضاء الامر مقتضى الامر
وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وجه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم مطلقا ثانيا منع اقتضاء عدم الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان
يفعل في مجموع وقت الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في زمان معين من زمانه
تطبيقا بما يجب تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف
اذ اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبية الثالث ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو
امر بضده ام لا يعينه فهو النزاع في الامر في ادعاء التعيين والالتزام وبمن استنبط الادلة بملاحظة ما سبق
عدا الاقتضاء ولو دل الدليل على الامر بضده مخالف لامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر بالضد ايضا
فيه فيكون مقتضى الدليل النهي عن الضد ترك اصلا جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت
ثم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ونظر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا الاخلاف في ورود الامر
بواحد من ذوات امور على سبيل التخيير ظاهرا مختلفوا في المأمور به فمنهم من ذهب جمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها
على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وانما فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب فيه
الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها انه الجميع ويسقط بفعل بعض منها
انه معين عند الله ولكن يسقط بفعل واحد وبما انه للمعتزلة منها ما ينزع كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر
ان ما يفعله المكلف يجزيه فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار
فاجوز الاقوال اقوالهما الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا يعقل
ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه وقد يجاب بان المراد التخيير في افراده فالوصف حال المتعلق
العينية فانها ايضا كليات تخير في افرادها ويمكن دعوى ان الكلي المخير جزئي منتزع من الافراد نابع لها في الوجود كاحد الابدال
بخلاف العينيات فانها مستقل وعلى الافراد سابق عليها بالطبع فيجب الاعتبار كالكفارة بالنسبة الى الخصال
فالخطاب بالكفارة عينية بتتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري بمعنى الكلام في ثمرة النزاع بين المذهبين

فيما قال التزاع لفظي ولكن قليل الفائدة في الفقه وما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان يأتي بالمأمور به
واجبات شرعية تعلق الوجوب بالشارع ما يتقيها فيه نذره بالاتيان بمجموع الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف
منذ الاشاعرة فالخطاب لا يتعلق بالحاصل بالمهية على المتنزع منها ولنا الدليل الثاني الاصل
بالنادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالظاهر منه
الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين والاشياء فيها واذا جاز تعلق
الامر بواحد منهم كما هو محقق ومستقيم والتعويل نظامه عليه بحيث العمل بمقتضى نظامه والكل صحيح ولما كان اصل هذا
المبحث قليل الفائدة علينا على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها فدا طلنا الكلام في
تغليبا فانا على التهذيب **فائدة** ندعوك انا المكلف بالواجبات العينية انه مخير في اتيانها في ضمن اي
فرد شاء وهذه التخيير عقلية فاعلم ان الامر اذا تعلق بكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصديق يكون
بتدريج ويتبادر ويطلق الذكر في الكثير الاخير على القول بحصول بسيط وباكثر ومكذا الواجبات التخييرية
فتكون متفاوتة في الصفة خلافا في الزيادة والنقص كالفرض والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين
الحسن في بعض من وجه الشرع والتشريع في ضرب الدية وخلافا في انتفاء الزائد بالوجوب على الاقوال
اظهرها انتفاؤه وهو ان كان تحصيله بدرجة يحصل بوجد الناقص قبل الزائد والزائد كالتشهد في الاول والاخير
في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير وحصول الكلية في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في
الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كل الكونه فردا من الواجب لا اختياره متحققا كون كل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا
صورة لمن اطلق الوجوب عقل عن صورة التدريج واما الذاهبون باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه
الى بدل فلا يجب كالاول بدليل من الجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح بين مسح ثلث اصابع اذا صدق كون
الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب جلد هو الكل افراده ويمكن جعل اتمام ما هيته مخالفة للقصر فلا
يكون مخيرا بين مجموع الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالكثير اذا تعذر في الاثناء والامكنة فلا
تعقل **فائدة** وجواز الامر بالشيء في وقت يساوي تصوره مثلا كالاشكال فيه جواز الامر بشيء في وقت بعض
عبادة الزوم الحكم طالما الاداء على نحو الصلوة المدركة ركعة منها في الوقت اصطلاح الاوسع للنص المتسع
بان من ادرك ركعة عن الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا
الجمع وصحة كونه قاضيا مثلا اذا وقع شارح الوقت كما صرح به فيها لنفوذ اختلفوا في جواز الامر بشيء في
وقت يعلم الامر بالشيء عليه ويطلق عليه الواجب الموسع ولا نزاع فيه فالاكثر المحققين مكانه عقلا وقوعه شرعا اما جوازه عقلا
فلانه لا مانع منه الا ما يخيله الحتم من لزوم كون الواجب هو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت مكلفا
تخيير بين افراد مختلفة الحقائق يجوز تخييره بين افراد منفصلة الحقائق ومنازعة بعضهم ان اجزاء الوقت ويظهر الفرق
التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها مثلا وقوعه فالامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرها فلما كان تطبيق
اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره عرفا اجماعا وغيره عادة في الاغلب كما ذكره الى انقضاء
الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر منفي ان نراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو الصحيح بين الابقاعات المكلفة
اجزاء ذلك الوقت لا محصلا اما لان التوسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم الحتم في فاوبل امثال هذه
الادلة فانه على هذا مذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت وتقليل ذلك عن المفيد وابن ابي

عقيل بل نقل عنها العقاب على التأخير وصرح بتضاء والظاهر أن مرادهم بالعقاب هو ما ذكرنا لا بمعنى كون العقاب على
الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الأول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك
للاستحقاق فانه لا عفو حتما فيما فات التوسعة في وقت العفو احتج أما انه لو لم يكن الوقت هو الأول للزم كونه قبل الوقت
وهو باطل كالصلوة قبل الزوال وفيه انا نمنع في مقابل من حصر الاحتمال ان بطلان التالي على قوله ايضا ثم
للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وأما نحن فنحن نعرف ذلك وغيره وبعض الحنفية الحنفية
بالاخر محتجا بلزوم المعصية والتأخير لولاه فهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو اريد اصل المعصية ومع حصول
العفو فلا نسلم كما وردت اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله فحصل الفارق وفيه ان مراعي فان ادرك آخر الوقت
ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فضله في الأول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله أراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع
الوقت وهو فيما نحن فيه بعد ما بتناه وقد ذكرنا في غيره وجوابه وجه ما ذكرنا ملخص في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها
وعلى اختياره من كونه من باب الغير في الاتيانات فهل يجب كل من الترك بدلية العزم عليه فانيا حتى يفوت الوقت فيتعين
الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وتقديم دلالة الاعلى عليه باحتمال الدلالات وأما سائر الادلة فمدخولة مثل
انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل لوجود العزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل فيسقط التكليف
دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الاتيانات الا ان يقضي ويعين وتعلق غرض العظم بان الاتيان بالفعل
من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع
من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وخصال الكفارة على القول بالترتيب كخصال الظن بوقوع الكفاية عنده كما
فاطلاق البدل عليه اصطلاح وهذا البدلية لا تغير في مثل ذلك احتج ايضا انه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل
المندوب فيه انه لا كلام لنا في العزم الاخير وأما في الفرد البدل فيفوت وهو كل واحد من الجهات المتباينة بالتو
ويلزم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجأة ولا نم جواز التأخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة
ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا يساوي الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى آخر الوقت لا يستحق العقاب ويستحق اذا
التأخير مع ظن السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لا يلزم التساوي في الوقت وقبله فرض
عن الوجوب وفيه انه ذكره في الوقت ليس بدلا وبدل البدل وهو الجزء الاخير من جملته بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت
منه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بكما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر مجرد دعوى لا
يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الحضر في الترك وان اريد حصول العصيان بكما فهو ممنوع والكلام انما هو في تعيين
الوقت مع ان تكون الحضر في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الآخر والكلام فيه وجوب العزم فقد يقول انه
ليس من مصب انه بدل الفعل بل لان عزم الفاعل يجب على الواجب اجمالا او يفصل حين استعماله كان هو
من احكام الايمان ولو لزم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب في قبول غير سنة وهو
العزم ليس من حيث انه بدل الواجب لكن لما كان العزم على الفعل بعد فيه غير مستغرق فيوم بعد الفعل انه كان احد الواجبين
التخيير بين واسقط الآخر مع انه قد بنا مل في اصل وجوبه لان تقاضيه الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على ترك
الالتفات وأما وجوب العزم على الفعل فيقتضي الكمال ولا يلزم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة وهو ما يقول
وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم غد او اختيار سفر مباح ولم يفعل بل احد
فتتم التوسعة في الوقت تأخير وكالظهر او عصر مجدد ومثل وقت العزم مع وصلوة الزلزلة والبدل

ويتحقق الاول بتضييق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن بتعجيز من قضاء عليه
الوقت بالتاخير انتفاء لا لان الغرض الاداء لا يحصل الا بذلك ويحصله ولا عند اشتغال الذمة بقضاء والمراد بالبعض
موافقة الامر والاطاعة لا ان براءة الذمة لا يحصل الا بالاتيان بما بعد او ظهر بطلان الظن فافهم ذلك تشبه
ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء العصيان لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فيصدق عاصيا كما لو وطئ امرأة بظنه انها
وشرب خلا بظنه الخمر ونحو ذلك فلا يصح في العصيان اما الاشكال في انه يضمن او اداء الاشهر الاقوى الثاني
لا ندفع في وقته ومثله انه يقضيه لو فوته بعد الوقت بحسب ظنه وصعفه ظاهر واما ظان الثالث فاخر الموت
فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان وقد الزم مرجوحه عن الوجوب لولاه خلاف الموت فانه يجوز التاخير
الوقت وتعين الوجوب هو تكليف لان ذلك يرد في الحدود لو ظن الثالث الى اخر الوقت معان غير الحدود ايضا يجيئ
وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** تما يتفرع على توسيع الوقت والتضييق فيه التخيير في لوازمه بدليل الاشارة
فلا يمكن القول بانتفاء ما يلزم المكلف في اول الوقت وفي جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر
صلى الفرض باعتبار حال الوجوب في مثل الفصح والسعة لا يمكن القول بانتفاء وجوب التمام اول الوقت لان الكلفة
مخيرة اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويكون الكلفة في الاجزاء في ضمن الامر بالقصر والاتمام و
الصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير
في لوازمها فافهم ذلك واضبط وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما ادل على توسيع الظهر مع ما ادل
على تاخير التعريم مثلا كما يستفاد اقل العمل من الاتيان فاتمل **فائدة** الواجب الكفائي ما قصد به غرض
يحصل بفعل البعض لا يتعلق الغرض بحصوله عن كل واحد من المكلفين او بعض منهم كخياطة الثوب ولا يرتفع جوازه عقلا
ووقوعه شرعا كانجاء المقصود من حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها حرام الميت لو كان
واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كافيا يتعلق بالمجموع ولا كافيا يتعلق بالبعض الغير المعين **فائدة**
انهم لو تركوه اجمع لاثموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا بانتفاء الجنس وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل
البعض فانما هو تحقيق الغرض الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه
فيكون نسخا فيتفرع الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ بلا سقط خلاف الايجاب على الجميع مع سقوط فائدة لا لزام
الايجاب على كل واحد ويكون الثاني للجمع بالذات ولكل واحد بالغرض واحتمال سقوط الامر قبل الاداء فلا
يكون غير الصحيح كانتفاء علة الوجوب كاجزاء الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يثبت السقوط الى فعل بعض
وبان الوجوب لو تعلق بكل واحد فكيف يؤدي كل منهم الوجوب تحقيق الاخر وجوه الاول ان الوجوب لو كان
على الكل لما سقط بفعل بعض وهذا انما يستلزم محض ومثله يجري الواجبات العينية ايضا كل سقاط دين وحل ماء
متفرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد منهم انتفاء يجوز الامر بواحد منهم فان ما يصلح ما يتعلق هو الابهام وقد يتعلق
يسقط بفعل اي بعض كان مكون واجبا على بعض منهم وهو انه ما سمع الغاري لا تكفيه لو بنا ثم الكل على ذلك
ذلك البعض المبهم ميا على منهم بخلاف الامر بواحد منهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل
ولسل على الوجوب على الكل ولا يعني لعفات يخص عن شخص اخر فرقة النزاع اذن انما هو في انه هل كل واحد منها بالوجوب
وعليهم اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ايضا الثالث فعلى نعم ملوكه نفر من كل فرقة لانه فان التندم والتهديد
على طائفة منكرة منهم صاحب باقي المراد بيان ما يسقط الوجوب جميعا بين الادلة مع انتفاء اشتغال الجميع بوجه

النظام والعسر والحرج وكما ان الشرع واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه شرط الواجب الكفائي لا بسقط الا مع حصول
العلم بفعل الآخر وقد يعبر الفاضل الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوهما فيه ولو ان الاقرب الاعتبار والتم ان مجرد التكلم
الفعل مسلم يكون كافيا جلا الفعل على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العلم ولا تمام هذا الكلام والفروع **قانون**
اختلفوا في ان الامر المعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية المكن الحصول وصح بعضهم
بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول لتبادره فاكان الاوامر ماخوذة من المبادرات الا
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا شرط شيء مع تقييد التكاليف اجماع اهل العربية ولا بعد الماهية الا اطلاق هذا
الحديث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان يريد على ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك لنحو اللفظ والعرف واللغة
ولكنه يدعي ذلك بقرينة القرينة على خلافه من جهة العقل فقد ظهر لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون
في بعض افاده الامر للفرد او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك الا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان صيغة
اللفظ وادة كافية تقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن
وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية غير الاوجود لها في الاعيان فلنا ان المطلوب هو الفرد
وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتخصص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة و
ذلك لا يستلزم نفي طلب الطبيعة فاذن ظهر النزاع في هذا الاصل فنقع عند النزاع في وجود الكلي الطبيعي
وما ذكرناه انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك فلنا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وجوده عين وجود الافراد ويتنوع في محله وانما الكلام انما يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي
ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة فارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتسبة بها بحسب اعتبارات
مختلفة واعتبارات شتى كاصرخوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل فتلك الصور هو الكلي الطبيعي
مذاق هؤلاء ولا يصح له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما نظر بعد التدقيق
الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متصلا لا منفصلا او بالاضافة والاعتبار
يفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر انه لا يتحقق في نفس الامر
الا بايجاد الفرد ولا صبر فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انتفاء ذلك تولد الامر الانتزاعي تابعا للانتزاع و
ان كان امرا اعتباريا وحاصل الامر ما تقدم العرف بفهم من ذلك الخصوصية المعتبرة لا تعد عليه في الاستدلال
ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسد في نفس الامر ولا يضر
فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع ثمرة في المسائل الكلية على ما تقدم فانه ما دل عليه
دليل كلي ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تقييده بالخصوصية وارادة فرد معين فلا بد له دليل من اللفظ او من العقل
ولا ريب ان فرد ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على ما بينا وارادة فرد خارجي بحكم معين فاذن فلا يجب ما يزيد
من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد
منها على سبيل التخيير ولا يبعد ان ذلك من باب التعلق بالكلي فلا يكون الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان يختلف المكلف
في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما يفرق بينهما فانه ما زعموا في الواجب التخييري على انواع شتى
ولم يبينوا زعموا انما نحن بصدد اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب

حكم الفعل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع انه خطاب تنجيز لا ان يكون خطابا مشكلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه
يقول ان معلم الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد يحصل بالاصالة وفي قوله بان وجوب المقدمة يقتضي التصرف
في الزمان انما شاء سبحانه الظاهر بالكلي ايضا لا الافراد والواجبات الغيرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومقصودة والمعلم هنا
التصرف في اثبات هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتغيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من
انها مصاديق لهذا المفهوم وقول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو نظرا
العرف وما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق ايجاد الكلي مع الفرد يتضح الطلاق
الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الايجاد عرفا واضحا في نفس الامر فلا مجاز قلت قد كون هكذا في حقيقة الامر ولكن
وسلم امرى الى اهل المرة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى في الثانية اشكال فان المراد منه
خاص وانما علق الحكم على المطلق ولا يسري الى الفرد والمطلوب ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل
من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية بل الذي يمكن ان يراد بحث
الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد
وجب من باب المقدمة ولا يصلح ان الاوامر من قبيل الثالث فلا يراد ارادة الفرد من ذلك مجازا وانتظر لتمام
التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قبل الفاعلات في هذا الاصل انما تشاركه التغيير بين الجهة لا بشرط وبينها
لا وحمل كلام الناقد على ارادة الثالث فهو بعيد عن انظار العلماء **تنبيه** في الحقيقة اعلم ان صيغة الامر مثل
اضرب لها اعتبارات ثلث بلاحظ الكلية والجهة بالتنبيه اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالتنبيه الى المطلب الراجح
فيه القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالتنبيه
الى افراد الضرب الثالث ملاحظتها بالتنبيه الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالتنبيه الى
الثالث حرفي لشيء والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد وعلى ما هو المنصف وضع الافعال والحروف
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ههنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة
واما الاول فهنا النظر انه من باب جاء رجل من الفعل المدينة وكونه حقيقة وانما هو لاصل المتعلق بالطبيعة والقران الوضع
فيه ايضا كما بينه وانما هو متعلق الجهة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن التنبيه الى الفاعل وقد اشبه الامر على صيغة
النحو لخصوص الامر من حيث كونه الطلب ومتعاقبا كوضعه بالتنبيه الى ملاحظة التنبيه الى الفاعل ثم وانتظر لتمام
الكلام **فائدة** الخوض مدخل جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنفيذ ذلك بسند محسوس مقدمة وحاصل القول
المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما بعلم بتحصيل الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع ويجب الاتيان على من كان حاضرا ومحذوف الذات وبعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على الممكن منه فيتوقف
عليه وجوده ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرط هنا اي التعلق على ما يفهم منه هنا ما لا يتوقف على العلم بالتعلق
لا يحصل الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الحمل بالوضع وهنا في العلم مثل الاشتراط الحج الى حيث يطلق فيه
الى الواجد سبيلا بالتنبيه الى انه فاقد الشرط انما هو بالتنبيه الى المكلف والامر انما ملتفت فالمهم الشاملة
بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو ما جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومنها
من الوقت مقدار ما يمكن من ايقاعه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالتنبيه الى الشروع فيه كالفرض التلبس
في اول الوقت ان لم يجد مصادفة بعقاب الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالتنبيه اليها كالتعبير التسليم

يظن بقاؤه الى ان يتم الواجب كما ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه
اتمه كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن عقد التكاليف الشرعية الا بذلك مما في المضيقات ومدار اسلام
الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول
بان التكليف يحتاج بالتنبيه الى اجراء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالتنبيه الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما
ذكرنا في مقدمة الواجب ثم العلم بحصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن النزاع فيه مع ان الكلام في نفس التكليف
لا بانواعها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية
المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم بناء على ان شرط اللوقوع او لا كملك النصاب في الزكاة واضافة الزكوة واما حصول ارادة
المكلف بذلك فهو لا يتم الا على مذهب الحنبلية لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه
يجب تحصيله كالواجب لا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نفس وجوب وان علم انتفاؤه كراهة اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف العاقل
للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم
على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم
بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المتقدمين في تعريفاتهم هو النزاع
الثاني وقد خلط الفاضل على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والتحقيق في الاول الجواز ولا يضر في الان كلام من انكر جواز
ذلك الا العبكري في شرح حيث قال ان ذلك غير جائز للمتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور
الامر الفعل المامور به مندوبا مع ذلك من صاحب العلامة ايضا في اواخر البحث في قسمه انه لا يخفى ذلك اما اولا فلما بينا
انه قد يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاغراء
الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات المتناولة لغالب المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن
عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط فالغالب غالبا مجازا بالقرينة ونظائرها انما يصح
اذا كان عروض الحاجة واما عروض الخطاب فلا يخرج منه كما سيجيء واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا
فان ظاهر الحكم التأبيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة ظاهرة واما الاخير فلانه لا حقيقة في طلب
الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك مما جوزه عن
الخطاب صادر لانه الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب فيه ما لا يخفى اذ لا نسلم فائدة الامتحان في حصول
حصول العلم للآمر بل قد يكون للغير والمكلف لا تمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما ذكر في هذا المقام ايضا بانه لو جاز
الامر مجردا مصلحة في نفس الامر مما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا على التهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا
فالدلالة على المذكورات انما هي من خارج التبعية فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة
حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة لكن من عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم ارادتها
اللفظ من حيث هو واما الثاني فقد ذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم
فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما بما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا
فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كالسفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع
حال الحيض فبعد اختيار السفر والصوم فلا يجوز عقلا بمنع شرعا فالله تعالى يمنع عليه شرعا فتكليفه

بالوجوب الحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سبق ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في صحة التكليف لا بما صار
الامتناع من جهته سواء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب عن بيان ما لا يصح التكليف به هو الجمع الذاتي لا الاختياري
كما اورده عن القاضي بلزوم جلد منكر التكليف مع جهل الاباحة لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بصحة
التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الآمر والفعل انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول
جهة صح التكليف بالممتنع لذاته لكان الامر قد يكون لمصالح تتعلق بمجرد الامر وبمجرد الامتثال وهذا اخرج عن المتنازع فيه
ان الامر قد يكون لمصالح تتعلق بمجرد الامر وبمجرد الامتثال وهذا اخرج عن المتنازع فيه
والثاني انه لو صح التكليف بما علم من حاله عصيانه لصح معه الارادة باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما
انما لان في الارادة لا يكون الا بالتكليف فيه ان الكلام في شرط الوجوب لا الارادة من شرط الوقوع لا عدم
لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واما ارادة التكليف فيه ان الكلام في شرط الوجوب لا الارادة من شرط الوقوع لا عدم
يصح ذلك على القول بكونه مجوزا في الارادة وبطلانه بالحجج الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة
اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم بيقين على صفات التكليف الى التمام والجواب
العلم بالانسان بدنه بعد فلا يصح حصول العلم بالوجه الموسع بعد انقضاء الوقت بمقدار الواجب مع الشرائط مع عدم كيف
ما حاصل ان العلم بحصول التكليف الظاهر اصل الاتفاق وانما يصح فعله للاتفاق وانما يجب التكليف بجلد الفاسق لان الجهة الشرعية الاتيان
فلا يظهر هذا الكلام بالتنبيه الى جوهره من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وقبله منع الملازمة لو اراد من العلم عموم الظن
المعلوم المحتف بقرائن الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد حصول العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان
انقطاع التكليف حال الفعل انما يتصور على كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند ذبحه
وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والالم يقدم على قتل ولده ولم يجب حضرة المتنع بتكليف ابرهيم بالذبح
الضعيف بل انما كلف بعد ما مكلا كالاجماع ويتناول المدة ونحو ذلك بدليل قوله تعالى فقد صدقت الرؤيا فانما جزعه فلا
عن ان تؤمر بعد ذلك بالذبح بنفسه نحو ان العادة بذلك وانما الفداء فيجوز ان يكون عاما لمن انه سيؤمر بما وعالم
يؤمر به من المقدمات فلا يحسن ان يكون الفداء من جنس المتنع وفيه ان ذلك لا يناسب مكان مثل ابرهيم و
اشتهاره بالفضل لذلك وكذا العقل لا اشتهار ويدبح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسن والاشتهار
بتصديق الرؤيا معارض بانه ان يجلب مع كون الجاري في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي
بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية لا الاحكام والذبح صريح في الاحكام هو
النسخ لعدم ذبح يطلق كل منهما على الآخر مجازا فتوان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه
بانه لا يحصل البداء بما ظهر من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبح وصدقه عند الذبح بقرينة قوله تعالى اني ارى في المنام اني
اذبحك لا اسرف ثم مذبحك فيكون في المنام اخبار عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن التمام ثم بدا لله تعالى
فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهر وخلافه لكن يرد عليه ان رؤيته مجيء في المنام مشتبه عن امره
ثم يرد عليه ان الكلام وتشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن ابن اسحاق ما انت اخبار ما تؤمر فالاولى حمله انما ناب النسخ والعمل
بجواز قبل العمل بما عند حضور وقته او من باب ارادة الفرق والنوطين فتامل مع ان حصول العلم لابرهيم قوي
المنع لم يكن نسبة الظن المتنعة مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرعي بما لو كان المكلف واحدا والحال انه
فلنذكر هنا ما يتفرع عن المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجزا واحاضت المرة قبل مضي
زمان الصلوة وانتفاء الشرط من وجدان الماء وان لم يمض زمان يمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا
بالمائية فلا ينتقض والمائية تقاضيه لعلم من جهة ظهور النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم
مات او تلف ماله فلا قضاء ووقوع المسئلة كثيرة وقد حصل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان

في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال لا دليل على انحصار الكفارة
في افطار الصوم التام النفس الامر بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحيث ظنه الذي عليه المعول في الخلف
ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **فائدة** اختلفوا في ان الشيء اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز
ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر محل
النزاع هو ثبوت حكم شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل رجع الى الحكم السابق من
البراءة او الاباحة والتحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات و
التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لا صاعد من باب الاثر وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه
نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما ينوبه من الاثر المراد رجوع الحرمة المنسوخة بالوضع
قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا رجوع الحكم السابق وان كان
حكما شرعيا منسوخا فمحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته ونسخت المنع عن الترك ونحوهما اما الحرمة او صرح
بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر لا يجامع المنع من الترك والمنسوخ
الجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد
جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز
الترك فيقع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما
هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام
منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز منها وما يقال في الاحتجاج من
نيابة الفصل الآخر فيه ان يحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير محتاج في ضمن فصل آخر فاذا انتفى الفصل الاول فما
الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التصاريف
لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم
القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان مقيدا بقيد حصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد
لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب ثم مع استصحاب الجواز ثم الظن قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
القيد فان قلت الارتباط القيد امر اعتباري وبعد حصول الظن في اتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك
قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تعقل الجنس وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن بالجنس بالاستصحاب
يقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير
متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل تعلقه بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين
بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه
فكان عدم الجنس القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه ولا يوجب الاستصحاب اليقين صعار ضرورة الاستصحاب ان
يثبت ظن في المورد بالحكم وبعبارة اخرى كان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة
بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان البناء على القول
بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان تعين الوجوب هو الطلب الراجح ثبت ان هذا الاصل
وان قل فرعه بل لا يجتمع في الاصل لفرع لما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمع بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فعل

قوله ما دام غير ممكن فما دام عدم ممكنه فظ

بشرط اذن صدور الامام او نائبه ونحوهما لفقانه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو يظ كاشعر لكن له نظائر كثيرة

الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنة من ان جلالان الخاص لا يستلزم بطلان العام والخصوص خلافه كما بينا

فمن فروعها ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا وانا في مكان لا رجحان فيه كل بعقد على

صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق ان لو نذر ايقاع ركعتين منها في المكان المذكور فتبعقد لا لان عدم اعتبار

القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين منها في المكان المذكور فتبعقد لا لان عدم اعتبار

الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان يعقد ويبطلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد

وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه فهما غير الرهان بحران او صريح بكون

وكلا النقضان الاذن ايضا سلم من كونه مالكا فلا نفع ونحو كل الادلة في غير ذلك من الفروع مثل نذر

صوم عاشر فانه يبطل ذلك فلا يجب اثر بل الظاهر كالا يجب الاستصحاب في الاخرة التعليلية لاثبات الاحكام الشرعية

كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء

فانوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الانقطع بقدر العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط

طلب فاعتق منه في نحو فانتفاء منتفي الشرط راسا وهو ليس بنفع جزما وبدونه لعدم ذه انا فانا في جميع الازمان

مسئلة صلوة الجمعة المقدمة من هذا القبيل وما فرد ناظر لك بعد الشرح حال نسخ الاستصحاب ونسخ الكراهة وغيرها

وكان الكلام في اقسام العام والخاص وقد تم الامر بمقتضى الاجزاء ويحقق هذا الاصل بمقتضى

مفهومات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد واما تكون ذا في المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة

فيه فقط وهو عبارة عن اسقاط القضاء كما يجيء نظيره في التعزير وهو حتى الصحة ازمور التعبد اعم من موارد التعبد

فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء هو الاجزاء الشرعي

للتصريح بها وتعريف الاجزاء لعهد هذا اللفظ فيه وفي كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاصل تغيير عن المعنى

نحو الامثال وعلى الثاني لسقوط ضلة واما اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون

مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان المراد من عبارة ذكر مورد لتاتيم واعلم بساعة العبارة ولشهد بذلك انفاهم على

كلا الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثاني كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان الامر يعبر على المكلف عليها

هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائط المستفادة من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن

الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف تكون تكون واحدة نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف والمجمع

الامور المعتبرة فيه على سبيل التعيين فيكون ممكن ولكن المكلف لم يحصل له سبب الظن بها واستجماع تلك الامور

كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجة عموما من العقل والنقل وقد يكون ممكن ولكن الشارع

نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذا يكون التكليف

بشيء اذا لم يمكن الامر بدليله واما مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام

عجز متمكن عن اليقين ومعلوم باجزاء عمله كان ومعه بعبارة اخرى هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الجملة والمعاصي

في حال عدم التمكن منه وهو مقطع بالظن ولا يترتب على المعاصي شيء وكذا الكلام في التيمم والبدل فمن تيمم لعدم

التمكن من الماء في الوقت فانه يتيمم ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة

اخرى انه مكلف بالبدل به والتيمم ما دام متمكنا وجب عليه الاعادة في الوقت فان التكليف الاول انقطع

التكليف

التكليف الثاني انه مطلق فلا يراعى هذا الاتحاد من حيث اصل يختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الاتحاد
ثم ان الظاهر ان التكليف بعد حصول الاختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط
المرة ولا التكرار والمطلوب بحصول وجود منها فصلوة الظهر مثلا يتحقق مع الوضوء في وقت معلوم التقدم في اجزائها
صلى بعد حصلت في نفوذ موضع الخلاف ان كان بالتبديل كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى
حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء ويتفرع بالتبديل في الثاني التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالتبديل
الى الامر الاخر وجوب القضاء او الاعادة لان انكشف ان نفس الطهارة انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية
لا للاختلاف في الصلوة بالطهارة الظنية فتعلقها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة
ثانيا بالمائية لاجل اختلال البدل لا البدل ولذلك لا يتعلق بالطهارة الترابية وان كانت بالتبديل الى مطلق الاعم
اعم من البدل والمبدل فلا اطلاق يدعى الدلالة على سقوط القضاء بدعوى السقوط حتى بالتبديل الى البدل فاصل
النزاع في هذه المسئلة لفظي فالذي يقول بالاجزاء انما يقول بالتبديل الى كل واحد من الاوامر بالتبديل الى الحال التي
وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالتبديل الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الخاص
محل النزاع في هذه المسئلة يجري على جميع الاولى هو ان المامور به على وجه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى
لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان الخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة
لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا ادائيا كما لا يخفى والظاهر ان المعنى بسقوط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر
بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار ذلك فيعود النزاع في بعض
ذلك قضاء وفي بعض لفظ هذا التقرير ويخرج في الاستدلال على الجري الاول ويقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام
مع قطع النظر عن اختلاف الاذن في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض اختلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع
النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للتعبير انما هو التمسك واسقاط القضاء على القول بالاجزاء
انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء يحصل الامتثال فلا امر يمثل ثانيا فيسقط لانه تكرير وكلا ثبوت
ضلا ثانيا في التكرار انما هو الاصل او التكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة
الرابعة القضاء يطلق على حقيقة الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم
الثاني فعل ما فات عن الوقت المحدود بعد فوات الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت فترك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه
ام لا يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم ويجب على غيره القضاء الاولى وهذا هو المصطلح عليه المتصرف
البدل الاختلاف الثالث انه يطلق على ما يتعين وفعله اما بان شرع فيه كالاعتكاف او بوجوبه نوعا كالحج اذا افسد فيطلق
على المأتي به ثانيا القضاء وان لم يتعين القضاء الرابع ما وضع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما يقول الشهيد
والسيد بقضية بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه وفعله بعد خروج الوقت المحدود وكقول
الجعفر بقضوهم اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجه هل يقتضي
سقوط القضاء بعد اتفاقهم على القضاء الامثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار
انه الامر لا يقتضي الا طلب الطبيعة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر بخصوصه ومعناه ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو
يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصول الفعل فلا يبقى طلب الخر فيسقط التعبد بالمأمور به وعند الجماعة يحصل
نفوذ دلالة الامر على التكرار فلا يحصل الامتثال بالتبديل اذ ذلك الامر انما هو التبديل الى بعض الاحوال دون بعض

وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن النزاع اذ
ماذكرته بصدد الرد على كلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو
مقتضى صيغة الامر من حيث ان المأمور بها المتهيئة لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة عن التيمم وهو ايضا
لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم
الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ذكره ان الصلوة بنظر الطهارة تقتضي بعد انكشاف فساد الظن
فانما هو امر جديد بدليل خارجي لعمري لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما ذكره
متمكن عنه فلما ذكر وجه واتى لك باثباته بل العلم الاسقاط مطلقا مرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى كان الا
مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة نصية فهي بالاصولية وقد استدل على الثاني ايضا بوجهين اخرين الاول
انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك
الامر باتيان غير الماتي به اولا فيلزم ان لا يكون الماتي به اولا تمام المأمور به هذا خلف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو
مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يجتمع معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال
الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل الماتي به اولا لا يفيد فان ذلك انما يصح لو كان
فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب امر حتى يستدعي اثباته
ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها
اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد
منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكف باتيانه الماتي به على وجهه تحصيل الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون
الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان مثل الدلالة على الاخراء لا يقول بان الامر يقتضيه ولكن
يجب الاختلاف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المطلقات وايضا
التكرار على القول به انما هو على مقتضى الفعل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما ترى في بعضه فما نحن فيه كذلك احتج
المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت
وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة
ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه صعبة منها ان التمسك في ذلك قضاء مجاز بل تجوز على حدة
وفيه انه يستلزم الواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منه مطلان اللازم والمتضمن في الجواب نظر
بعد ان ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان العلم هو الصلوة بالطهور ويجوز
الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل يقتضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح
اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وان لم اقف في كلامهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلامهم مختلطا في بيان المقام
فطلبت بالدم فيما يرد عليك من الفروع لكي لا يختلط والله الهادي **فائدة** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا
بوقت اذا فات فيه هل يجب بعد ذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف الذي بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق
ان الامر لا يقتضي الا بيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قول الاصم يوم
الخميس الركني اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيفي احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال
ان هذا الخلاف اخر كون المطلوب المقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل
متغايران

متباين في الوجود الخارجي لم لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالعبد اعني الزمان خارج عن الماهية وقد صرح بعض المحققين بان
كونها شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اثباتهما
مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض
جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محتملا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشق المذكور
فلا ينتفي الظن بانتفاء هذا العبد فانا في لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء
على المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان بعينه اصالة البراءة عن القضاء ولكن
بعد الاحتمال الآخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا
يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال الدلالة المطلق من العبد لا يكفي في نفي البراءة
الاصلية مع ان الظن من العبد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية لا مجرد آتا هو الظن هذا ولكن يرد على التمسك بانه ان
مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن
الآخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك بناء على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدم
تقوم ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ينتفي الجنس وتمايز الفصل
الآخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة تحقق الوجود في الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وابقاء عن يوم
الخميس او في يوم آخر وتمايزه يوم آخر عن الخميس يحتاج الى دليل اثم وما يوم ان يوما ما اخوذ في الصوم فلا ينفع في
المقام في نفي اخذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلق الذي
كان يوما ما اخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت
توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس
والفصل واضح لا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق العبد بدون العبد بخلاف الجنس بدون الفصل فيكون
الامثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل
تحقق الوجود كما مر فالتحقيق ان في حكم الجنس والفصل فيما مر عدم التمايز والا لما جاز الحمل بهو هو وانه لا يتبع
الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم تحقق فصل آخر وانما فيما نحن فيه فان المتبادر من العبد هو شيء واحد والمتبادر هو
الخاص فلا يفهم من قول الشارع صم الخميس الا كلية واحدة وان زاد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد
منه على القول بجهة مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب
فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والبحث الى آخر ذلك وكذلك الكلام في غير الموقت من نحو
الغيوب فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلاث
بالفراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت دليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع ايضا
كالموقت وقد لا كالمجمل والعبد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان
الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء
وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو [illegible]
ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يصح بالتاخير [illegible]
الاول ان الزمان ظرف من غير دخل [illegible]

[illegible]

[illegible] الوقت كما جعل الدين مؤجلا [illegible] الاجل فكذا الامر

[illegible] الامر مع الفاور [illegible] الدين نوسلى المصلحة المقلوبة بالفور وهو يؤدى الى الدين

هذا الامر في الوقت [illegible] مصلحة [illegible] وتعلق للوقت مدخلية [illegible] حصول مصلحة [illegible] العبادات

[illegible] الحق الصاحب بخلاف العبادات فان المصالح فيها [illegible] وتعلق للوقت مدخلية [illegible] حصول مصلحة [illegible] العبادات

توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات [illegible] الثالث لو وجب بامر جديد لكان اذا

لامر امرا بالفعل بعد الوقت فيكون ثابتا امر في فقره وجوابه ان الاداء ما لا يكون اسندا واكما المصلحة فانه [illegible]

فيه استدراك المصلحة الفائتة **فائدة** الظاهر ان الامر الامر امرا فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل

كذا او قال له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول لمن يفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون [illegible]

اوجب عليه من قبل نفسه بعد [illegible] وان كان ما ذكرنا مستلزما للامر وهو من قبل نفسه انا مامور دون

الرسول عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على ترك

وان بذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله تعالى مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان

القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يجيء له يعتد ولو قال لذلك العبد لا يجيء له ينافض كلامه الاول والجواب عن الاول

ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان العرف يدل على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي

وتضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكر بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يأمر

عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة

ام لا الاظهر لا فان الامر طلب تنجيز المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي او حرر العبد

الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي

فائدة النهي هو طلب ترك الفعل بقول من القاعدة على

سبيل الاستعلاء ويدل على قبح التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ثم واما مثل الامر على الاقتضاء

في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وفي من حيث انه الملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحال من الاحوال

وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة

لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها حقيقة في التحريم وقيل انها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل

معنى وقيل بالوقف لنا التبادر وعدم انفكاك التعرف عن الاصالة عدم النقل والاحتجاجات المتقدمة في صيغة الامر

هنا فلتلك بالتم وتطبيقها على ما نحن فيه وكذا بقية سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم مع ما يستدل على التحريم بقوله تعالى وما

نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب وجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه

انه منه انما يتم اذا قلنا كل صيغة لا تفعل هي وهو ممنوع ان لم نقل بكون التي بالمظهر ماخوذا في معناه التحريم وهو عدم الثبوت

خلاف التحقيق كما عرفت فح فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة

عن القرائن لا في ما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر

لم يحصل لفظ هي [illegible] الاستدلال ظاهر [illegible] ما يتبادر الى الحق خلاف ذلك

[illegible] الى الاستدلال واما في [illegible]

[illegible] الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل

[illegible] بل انما يدل على ان كل ما [illegible] لا تفعل [illegible] الانتهاء عنه وثالثا [illegible] الاستعمال

مجاز التخصيص كلفظ الموصوف مجاز آخر ولا محال لا يتدرس اخراج المكروهات ولا يرجح احدهما على الآخر وارجحية التخصيص
بعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الانتهاء عن مقتضى ماهيته وامتناعها على طبق مدلولها
ان حرمته بالاستحباب الثاني ان كراهته بالاستحباب تنزيها والاعتقاد على مقتضاه في المقامين وما يحتمله المطلوب
على مقتضاه فقد ثبت انه لا بد لا على حكم منافي الرسول وانفهام حرمته مخالفة الله عن حرمته مخالفة الرسول بالنهي لا بد
على ما لا يقطع لا نفصل في كلامه نص على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعد القول بالفصل
ومبدأ اشكال فصل صاحب المعالم ومن تبعه ما تلوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الله تعالى على الحرمة بعد
تسليمه اصل الصيغة لما ذكره في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها بها من المجاز الراجح
المساوي للصيغة وما ذكره هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلا يخلو فائدة اختلفوا في ان المامور
النهي الكف او نفس الانتهاء لا الفعل الثاني ان قصد الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع
النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ممتنع التاثير فيه
للزوم تحصيل الحاصل مع ان تاثير القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة
يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان تصور بيان الفعل فيثبت امكان انتفائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي
النقيض متساويتان والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان الحكم هو العدم لزم ان يكون متشابها وشابا بعض
الموافقة الانتفائية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بعينه
الزيادة ثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم ثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال
بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان مخالفا في الترك الى الكف او فعل ضده آخر او لم يكن بل يكفي
في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل
وغير مستمر ايضا وتوجيه ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب المضيق الكف عنه
وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يقول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي
وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان مجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن
قادرا عليه بالفعل ايضا والا لكان مكلفا بالكف فيكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف
فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالحكم انما ذلك هو الامر الوجودي كالامر باجراء الحطب فانه
حقيقة امر بابقاء الحطب في النار قلت هذا هو الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ويقول هنا ان ذلك من
قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد وكما ما نحن فيه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور
بلا واسطة عدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات
وسائر الامور مكلف بها بالتبع مثل المقدمة وجميع ما ذكرنا يظهر وجه القول الآخر وهو حسن الامتثال
على الكف فقط فائدة الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حد
ما ذكروه في الامر بشكل التفريق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون الحكم هو الكف فوجه القول بالمعنية
هنا ويمكن التفريق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق
التكليف بالعدم ونحوه بخلاف ما هنا وهو انه مشكل لو سلم ثبوت دلالة النهي على الامر بالضد الخاص وهو ترك
القول بكون الحكم بالنهي هو الكف يقول الامر النهي عن ضد الكف بانه على القول بان الامر النهي بسقط النهي عنه

فيلزم الدور ثم التشبيه اختلفوا في هذا الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا ذهب المحققون إلى الأول ونظير الثمرة
في مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس بفعل رضي الله عنه فتركت صوما أو صلوة وما لو فتح النار فتركه حتى هلك هل يقال
بخلاص حتى مات فهو قاتل نفسه والأنسب الفصاص له **فائدة** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على تقدير
فمن الأكثر أنه للتكرار والأقوى العدم لنا ما تقرر أن الأوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المبادي الخالية عن الأ
والتنوين وهي حقيقة في المهية لا بشرط شيء وأيضا المهية على المادة الا الطلب المحض النحوي والإيجاب الأصلي لا شيء
آخر فيه يعبر عنه بالتمام أنا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض وفي الطبيب عن الصبا
في المرض فاللفظ إما مشترك بينهما ويستعمل فيهما أو المجاز والاشتراك خلاف الأصل حجة الدليل الأول
طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف من إدخال المهية في الوجود وهو إنما يتحقق بالامتناع عن إدخال كل فرد كما أن الطلب الإيجابي
يحصل الامتثال فيه بإتيان فرد وجه أنه ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب النحوي المهية بشرط الوحدة
أو بشرط العموم المجموعي أيضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المقصود
المسلم في مبدء الاستقصاء إذ كما أن المطلوب بحصل الامتثال والتقييد كذلك الطلب أيضا بحصلهما كما يقول الله تعالى طالبتك
عدم الزنا الحاصل ما دام العمر أو عدم الزنا في شهر رمضان كذلك يصح أن يقال طالبتك ما دام العمر ترك الزنا أو طالبتك في هذا الشهر
الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على أحد التقييدين فطلب ترك الطبيعة إنما يقتضي ترك جميع أفراد الطبيعة في
الجملة لا دائما والمطلقة والدائمة فلا يمكن إثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك
اللهم إلا أن يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل لعدم إنه فهم من النهي أو
في ذلك بأن طلب الترك مطلق وإرادة ترك الطبيعة في وقت غير معين إجماله بالحمل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على
العموم ومنافي وجه وجه ولكن أيضا خلاف ظاهر المستدل ومنافاة فما أنكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة
اللفظية كما هو المبحث في نظائر البحث وإلا فلا منع الحمل على العموم في صلوة الحائض وما هنا الطلب فيه قيد أو بالتوقيت
والزمان المطلوب ترك فيه ولو لوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحل إطلاقه في ذلك الزمان بالتبديل
جميع أزمانه وإن كان مقيدا بالتبديل أيضا ولا بد عليك أنه لا يمكن إجراء هذه الطريقة في الأمر إذ دعاء حمل مطلقه على الدوام
لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه تصحيح هذا الكلام في مثل
الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لا يمنع إجراء هذه الطريقة في النهي أيضا بأن يقال لا يلزم من الإطلاق في الصيغة كون المطلوب
ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الإغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وهو يحصل الامتثال بترك
جميع أفراد المنهي عنه في الآن الناشئ عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه فيصح التكليف بترك الطبيعة وتكراره على الدوام
القول بالتكرار هل هو تكليف أم لا وتكليفان يحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الأول مقتضى الاستدلال على
التكرار بأن المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل إلا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الأوقات ومقتضى ما ذكر
انتهاء التكرار من نوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وإن عصى بترك استمراره وأما
على الاستدلال بالتبادر فلا يتم لأنه فإن تبادر مع تقييد الترك المفروض يجب الإتيان بعضها ببعض فلا يحصل
الامتثال إلا بالدوام والا يحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الآخر ولو فعلها آخر زمانه حصول
الامتثال بالترك في الجملة الأخيرة لا يدل لكن ترك الأول إذا الصور وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف فإنه لا نفرق
الزنا فالامتثال يحصل بتركه في شهر رمضان أو أقل أو أكثر فيصح ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة

انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب ما هو واما الافراد المتعاقبة بالاشخاص فلا لكن ترك الترتيب
بالمراد معينة وارتكاب الزمان الاخرى فلا يحصل الامتثال مع لاجل ذلك الترك فالطبيعة لو ترتب مع ان الامتثال بالترك
الاخر مع تعدد المقدور به لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل ثابتين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن
ويكتفى الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا مع ترك جميع الافراد

تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول بالفور فالظاهر
عدم القول به من هذه الحجة وما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه
في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار
كما يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين من يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يريد على المتبادر في الفور ويقول
بانه للامتثال بدون العبد المتوسط لامتثال الاول في النهي وما تاصل ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم
القول بالفور

فائدة اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة
بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالنوع فلا يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الهما جهة واحدة فهو مما لا نزاع
في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف مع لا يتم بكلف بالمحال
ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك مع واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما
لا نزاع فيه في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالتعبد لله والشمس والقمر وما منعه بعض الغزالي نظرا الى
جعل الحسن والقبح من منصبات التهذيب الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان الخالف الاول افرط فيه فرط
ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اهل الاشاعرة والفضل شاذ من قدماننا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة
وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كوالد الصدوق لا يبعد ان يكون ساطعا العلماء والمحقق الخوانساري ووالده المحقق والفاضل
المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين الشيرازي واشاكلهم بل ينظر من الكليني حيث نقل كلام
الفضل بن شاذان ذكر الطلاق وله يطعن عليه رضا بذلك بل نظم من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة
وانما الخالف فيه كافة العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا واشتهر هذا المذهب عامة
افاضل المتاخرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل
الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها اكثر المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنقتفي اثارهم في ذلك
والذي يقوى في نفسه ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى بذلك في هذا المقام بالقبيل الصلوة في الدار المغصوبة
فان المعروف ان المتعلق واحد تحقق محل البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي
يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن جهة انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن
جهة انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه اعلم على الجواز بوجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على
ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب في الدار وحدهما المكلف بهما
في شخص واحد فكما يرد منه النهي على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين وكذا كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فانه فلا يصح الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان
كان متعلقا بالكلي على الحكم وما لا يمكن وجوده في الخارج يمتنع التكليف بايجاده في الخارج فلا يصح ايراد منه عدم
امكان الوجود في الخارج لشرط لا نهو مسلم ولكن كلامنا فيه واما ورد استحالة وجوده لا لشرط فهو باطل جزما لان وجود

الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد مقدمة تمكن من اتيانه لا بشرط فغاية الامر توقف
في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان متعسرا بدون الواسطة وقد مر كلام سارق
جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع الفكر
عن المقدمات فاندفع ما اعترضنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما تبين عليه الامر يكفينا
فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء المطلوب فهذا
الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لا مفرد من التعبد والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افرادها ولو كان
ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا مع فساد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد شخصي فلا يمنع اولا وجوب المقدمة ثم تسلم وجوب التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة
على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم
ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد بمقتضى كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مأمورا به من
باب المقدمة ايضا والامران ليسا بمتعين تعلقهما بالكون الخاص عينا لكنه يتعلق به بضميمة فساد المحذور لان الوجوب التخييري
ايضا يصح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق
فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وما قلت ثانيا فالتخييري افراد الواجب التخييري بحكم العقل وجوب الافراد فيه تابع
لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العينية توصلي لا مانع من اجتماعه مع الحرام كما بينا في بحث التقسيم
وثالثا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان يصدق في فرد واحد الفرد المباح
في فرد غير الفرد والشخص ايضا عينا كما في الكلي والا لكان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا فمن الافراد المباح
فليس ذلك الفرد بالفرد المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب
في التوصليات بل التعبديات ايضا قولهم ان الواجب التوصلي يصح مع الحرام على هذا في الضمن لا بد ان يكون معناه انه مسقط
عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب
وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير
فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي يحصل من الغير بدون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط
التكليف مناسبة بين الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة محرمة مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن
ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا فعلى هذا يصير تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنقول ايضا اجتماع الامر
فلا بد اما من الوجوب والتحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت ان الكلي
في موضعه عند المحققين هو الوجود فما ذكرنا في مسئلة تعلق الامر بالكلي المانع عن ذلك على القول بعدمه ايضا
فان قلت الفرد المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويخلص عنه
قلت ان مهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار افرادها الصلوة لا باعتبار انها غصب
المنتزع عنها من هذا الاعتبار هو مهية الغصب المنتزعة قلت اقول لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها الطاعة
المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم
يكن مقدمة المحرم في الواحد الشخصي عدا اللزوم التبعي والحرم وهو ممنوع على ان الحكيم مع انه صدر على الطريق الاولى
ان النهي في المكروه ما تعلق بالعبادات دون ما عن منه وعبارة اخرى النهي عن النهي المنتزع الخاص من الماموره

بخلاف ما نحن فيه فان التسبيب بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كلام ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع
في المنهي عنه مجزيا ايضا لو كان اخص من المامور به فلم ايضا واما لكن اثباته من جهتهم العرف كما سيظهر ان شاء الله تعالى
اقول الاصوليون بالكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراج في المسائل الاصولية ايضا
وجه ذلك المسئلة الاولى من المسائل الاصولية لا مناشئة على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا
على بعض الوجوه فلذلك اجمع الدليل بقوله عليه السلام لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك
هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب الاستحباب هو رجحان الفعل اما
المنع من الترك او فعله هو رجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وتوجيه ذلك
بوجوه الاول ان المنهي عنه مقدمة واحدة الى شيء خارج من العبادة بخلاف النهي عن حكم الاستقرار فالنهي عن الصلوة
في الحمام انما هو النهي عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن انفار البعير وفي المطابخ عن تعرض السبل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة
والوجوب فيه اولا منع هذا الاستقرار وحجته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش
مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض لحال الصلوة قلت ان المعنى ان الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معرض الرشاش والنهي ايضا يتعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه
والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله بعود المحذور ايضا ثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام
ولا تصل في الدار المغصوبة محكم يجب قلت ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب
وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون
الصلوة وقد ثبت ان هذا لا منع في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيصها بالكراهة على كراهة الصلوة بالكون في
معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا وفيما بعد كون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كوضع
ارباح الاباط في غسل الجمعة لا يلزم كون الكراهة انما لذلك كما شاهد في غسل الجمعة هذا كله تمام ورد من الشارع
النهي عنه واما في مثل الصلوة فلو وضع لتهمة فما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا
نسلم ان يقول بطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه رابعا ايضا يدل على بطلان مذهبك
ان المراد بالكراهة هو كونها اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان مطلق الصلوة يقطع
النظر عن الخصوصيات ثوابا منه يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد مثلا فالصلوة في الحمام
وقد يتحقق بحالة الصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في
الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصل هذه الجواب ان مراد
من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد والبيت
وقد يجيء بان ذلك ايضا مما لا يلزم ولا يفيد فان الترك المطلوب المتعلق بهذا النقص من الصلوة من جهة هذا النهي
لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد
عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلا الاول يلزم صدور الكل
مطلوبا لذاته بمالا يكون الصلوة في مواضع الاستراحة وان كان الفعل يجوز الصلوة الثاني لا يلزم الامر بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية
عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي فكما ان هذا تعسف بحت لا

يجد بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن كلية هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب
الترك او مجتمعهما الى آخر ما ذكرنا اقول انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واخبار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من
العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها او التطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة
فلا يصح ما ذكرت بوجه لانه كلما يسمع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام
وما بين ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق وقتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة نافلة وهذا الذي يوضحه انه هو الصلوة
التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا البيان ان تو ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في
الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع ان لا يستغرقها وقته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه
وصل وظيفة الوقت الآخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل
صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق
في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويتزيد فيه المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك نهى عنه الشارع وبرهن بنفسه له
الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له قطعا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة هل ترجح فعلها على
تركها او بالعكس قلت المنهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت
بذاتها وان فرض تعلقها بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه فجعل
صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف
واما لم يحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي عن
الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على
الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان الفعل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن خصوصيتها
رجحان وللخصوصية التي تحصل منها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت
لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير مقتضى الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى
الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الشيء
فيختار غير هذه الخصوصية سواء في الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة
في الاوقات المكروهة فنقول هل انها مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين
هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل
العبادة ويرفع وليذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم من تلك
الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمجرد كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتداركه بدل كما عرفت
في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بيان التقرب في كيف يصير تلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من
رجحان جزما قلت ان الفقه المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وما منها واما تلزم ذلك في جميع الخصوصيات
فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد
التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حصول الغلب
ووقوع الخمر ازاء الغلبة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول

وايام رجب

الى الوجه فان من معاينة موافقة الامر هذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب
بها من جهة من لحاظ منفصلة الخصوصية لانه عليه السلام الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك التوغل اذا اهتم واغتم كما ورد
في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فيها التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا اولى من فعله ولذلك
ارتكبه الامام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما منكرا وسيما في مثل الروايات المؤكدة غاية
التأكيد المتضمنة للمغرايض ومع ذلك فلا يبقى معنى لو فعل هذه الحالة وجواز قصد التقرب بها وانما الغرايض تقديم
جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العود لفسطاط
الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مثلا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة
العبادة يكفي في صحة قصد التقرب بما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج وان ورد في
امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام في السفر
في شعبان مع انه ليس بصحيح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بعيد السفر وغير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي
الكراهة بما لا يدل له ومن القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم
فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة
الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن
الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري
كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكما لوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول به
فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة الغيرية كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات الغيرية كثيرة مثل الازدراء بنون
الغيص للصلوة ومصاحبة الحديد البارد نهارا ونحو ما مر ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول مفسدة
في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فهو المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح ومع نقول
ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيصل بذلك
لهذا الفرد ايضا منفصلة ذاتية لا يقال هذه المنفصلة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لانه ذلك خلاف
اصل المجيب فان مبناه على اعتبار تعدد الجهة فالكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة
الى سائر الافراد لو لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب ونقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا
بالنسبة الى الغير فاما ان يكون ضد ذلك مطلوبا او تركيا وكلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فانه فلا مطلوب
ضده لذاته ومطلوبيته كمرجوحيته انه مقوم للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد عرفت مما قررنا عنه فان المطلوب واحد
لا يتغير عند تعدد الجهة فانه ظاهر لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال فلا يكون انما يتكلم فيما لو اراد
واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مما قررنا فانه فرق بين
قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما بين ان الفارق
ان الصلوة ثمة عين المعصية ومنهيا عنها لكونه في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في
الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة ورد عليه ان هذا انما هو على الخلط بين ما عنون به القانون وبين
ما يجري فيما بعد فانه تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والا
ذكرناه من التفصيل فانما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا ليس شانا في العبادة المكروهة منافيا

للبحث في التنوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه أخص من المأمور به أيضا وأما تطبيق المثال على المقامين
فظاهر بين قولنا أصل لا نصب بين قولنا أصل ولا نكن في مواضع التهم وظاهر بين قولنا لا فضل في الحمام ولا فضل في
الدار المغصوبة فإن كنت تقدر على أن تقول إن المرجوحية في الصلاة في مواضع التهم إضافية بالنسبة إلى غيرها في المثال
الأول فتقدر بأن تقول مرجوحية الصلاة في الدار الغصبية إضافية بالنسبة إلى الصلاة في غيرها في المثال الثاني وتقول إن
الذي أوردناه في الاستدلال إنما هو بالفقرة الأولى من المثال الثاني على الفقرة الأولى من المثال الأول والمعارضة التي ذكرنا
في دفع جوابك إنما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة إلى ما ذكرته في الفقرة الأولى منه وما دفعت به المعارضة بناء
لو أوردناها بالمعارضة المعارضة بالفقرة الأولى من المثال الأول بالنسبة إلى الفقرة الأولى من المثال الثاني فقلنا كما أنه يجتمع
فيه أنه رجوع عن أصل الكلام فإن المرجوحية بالنسبة إلى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد خلطا
في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالإزار مع أن الكلام في الواجب التخييري والتخييري أيضا هو الكلام فيما نحن
فيه وهو أيضا من المواضع التي أشرنا إليها ودوها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك إلا بهذه الملاحظة مع أن الاستحباب
التخييري على القول بالوجوب لغيره إنما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله يجب للغير فيختلف الزمان وأما
على القول الآخر فالاستحباب الغيري معناه أنه يستحب أن يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا أنه يستحب الغسل
له إلا أنه بعد استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم إلا بالغسل وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب فيستحب الغسل للمتأمر هو أعني
تعدد الجهة وإلا فلا يصح التكليف لأن المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه أصلا وهو الصلاة
التي ذكرنا هو الصلاة في المسجد فإن المستحب والواجب أيضا متضادان وكان أفضل أفراد الواجب التخييري فإنه واجب من حيث كونه
فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص وما أوردناه يقول المجيب هنا فيما لا إلا ما ذكره في الفرد المرجوح اللهم إلا أن يقول
الفرد الأفضل راجح بالنسبة إلى الفرد الآخر وإن كان خافيا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الأفضل بالنظر إلى أنه
أحد فردي الخبر لا بالنسبة إلى أنه فرد يخرج من المقابلة ومنها ما ورد في الأخبار الكثيرة وأفتى به الفقهاء من تداخل
الأغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الأصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل
منهم إلى صوب والكل بعيد عن الصواب وأما على ما اخترناه فلا إشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الأحكام الثالث
أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب فنهاه عن الكون في مكان مخصوص يخاطه في ذلك المكان فإذا انقطع أنه مطيع عاص
الأمر بالخياطة والنهي عن الكون وما أجيب عنه إلا أنه في المثال المذكور إرادة تحصيل خياطة الثوب باقية وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فإن الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة وسلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ووجه
حصول القطع بذلك في جزئي المنع حيث لا نعلم إرادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه أن هذا الكلام بظاهره مناقض
لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فإن إرادة الخياطة بأي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وأيضا فإنما
الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في نفس الأمر عقلا وصدوره والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه إذا كان مستحيلا عقلا اللهم
إلا أن يقول المجيب إن وجوب الخياطة توصلي لا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله بأي وجه اتفق وفيه ما أشرنا من أن
الحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب أو غيره إذ يصير الحرام مسقطا عن الواجب كان الواحد عينيا أو
وجوبا ولبس مثال الاستدلال نفس التصرف بأن نقيسه بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي وبقي أن يصح
من أجل إسقاط الحرام ذلك لجواز الاجتماع فلا بد من مطلق التصرف على جواز الاجتماع بل منا الحرام الامتثال العرفي للأمر فيه
شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل قوله مطيع عاص بحق الأمر والنهي مع في أن حصول الإطاعة من جهة موافقة

الامر لا الامر مسقط عن الواجب فلا فائدة في الجواز بالجملة فالقول باجتماع الواجب والمتوسلي مع الحرام على مذهب الجبائي
انما يصح اذا اريد سقوط الواجب عنه بفعل الحرام وامّا على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاباحة
من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا
توصليا انما محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالتبعية الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب
نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك البحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الجماعة
فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات الصلوة
والركوع والسجود مكابرة ولعله جعل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع
جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا وكان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه
الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه اتفاق اهل العرف قاطعون بانه ممتثل حيث لو
عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم
نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه وامّا
مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعيد ملاحظة فهم العرف كما مر وتوهم ذلك كله فذلك منافية
في المثال فلمثل بما ذكره بعض المحققين بامر المولى عبده بمشي خمس خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار الذي
الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من جهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا
يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يتعدد في الواقع امر فيكون ما مورا به وذلك منهيا عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك
والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون ما مورا به ومنهيا عنه فيتعين بطلانها وايضا كيف
يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت عاقبتك ويقول ايضا اركع هذا
او غيره والا عاقبتك قوله يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول ههنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان متعلق الامر والنهي هنا تقييديان لا
تعليليان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجدائه تعدد الجهة ثم قوله بحيث يتعدد في الواقع امر من الخ ان اراد انه
لزوم تعددهما في الحس فيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينفك احد الحيثيتين في الخارج بالخارج
الفرد ولم يصيرا شيئا واحدا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد
وتعدد ورودهما في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة يحصل له اغتسالان احدهما عن الجنابة والجمعة يجوز له
هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مع ذلك المكروهات وغيرها
تامل قوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالتبعية الى الافراد المباحة نعم ذلك
مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به
لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور يعلم
بجميع افراد المامور به كيف يجوز عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون

باطلا فلك اصل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعا ومن باب الاشارة وان
محاورات الناس على الجري على محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو الفهم من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان المامور
به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد
فان قلت نعم لكن تارض الشارع في ايجاد الطبيعة فقط وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجاد ان قلت كاشفا للجواب عن وجه الحكم ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا اشكال في
ان مقول الحكم هذه الطبيعة مطلوب ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصى فوجدها فيه لم يكن
لما خالفنا في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبا لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد استمر الصحيح وارتفع الظلام فالى كم
قلت قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في تبيه التعزير لان فصد التعزير انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط
الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا بانها في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه قلت ان صح هنا تنقيح الاولى ان
مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك
تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قوله الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما
صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها
بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارتفاع احد العامين الى الاخر فاوجب تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاره بل لا يستقيم ان يقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما يقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
مستلزمة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض
الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ومن ذكر انه جعل ترجيح
النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلق ثم ان في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين و
منها ان النهي في دلالة الاستلزام انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يشعر به في بحث تكرار النهي ومنها
ما يؤيد ان الاستقراء يقتضي ترجيح فعل الحرمة على فعل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتغيب عن الاماكن
المشتبهين ونحو ذلك ومنها انه لم يعلم ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان
لدليل اخر مع ان الحرمة في الامثلة مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن الغلبة بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الغسل
حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك كل ما دل من الاخبار على تقديم
الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن البال النفس ثم الحكم
على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما
عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تغصب في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى
جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه ويجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل
من دخل دار غيره غصبا فقد قال الاستاذ انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج وانما
انه عاص لكن لم يتعلق بالنهي عن الخروج وانما تعلق انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما
وهو مذهب ابي هاشم واكثر الاصحاب ايضا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فيهما بل لان يجب اعمالهما لا موجب للمنع
والتنبيه لان الموجب انما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه والعقل كما لو دخل في دار الغير

سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير وأما فيما نحن فيه فانه وان كان
يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في
كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان عجز استطاعته لا بقاء الخروج اخص من الغصب فيظهر وفهم الفرق بين
الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين كما نحن فيه فان الخروج ليس مورد الامر حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما
ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان
الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج
بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج
عن كونه مطلقا فباب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر ان جهة انه الفرد الغالب الموجود لا مكان
التخلص بغيره اخرا فانا بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة
لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب ووافقه مستدلا بانه اذا تعين الخروج
دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذ خرج بما هو شرط من الشرعية وسلوك اقرب الطرق واقلها
ضررا فلا معصية باتباع المأمور به الذي لا نهي عنه ووجهه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق
بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثالث فاختاره فخر الدين الرازي فانه ان حكم المعصية عليه مستحب
مع ايجابه الخروج وبيانه انه لا معنى للمعصية الا ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا
مستحب لا وجه لتخصيصه كما مر ثم تمسك بان على اصولنا ان النزاع بين هذا والقول بين ما اختاره لفظي اذ
مبنى ما اختاره من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب طلبا
للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج و
هذا بوجه كلامه بوجه اخر بعيد **فائدة** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات
على اقوال ويحقق المقام بتقديم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبالمعاملات
ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في تحصيل العلم المصلحة او على الجهة واحتياجها الى النية وهو فصد الامتثال و
من جهة ذلك فانها امتثالا لامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الانقيادية لا يكفي بقصدها
انحصار المصلحة في تحصيلها مع عدم حصوله لا يبعد جواز الامتثال لكونه لغوا فسقط الموافقة الانقيادية لا بالفعل
ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال فالمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الوضعيات
كنقل الثياب الاواني والعقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال
بحصل القول الثاني بصحة العبادات في حد نفسها وانبان المعاملات على الاطلاق لو حرم فعلها لا يكفي عن غسل ثوبه ما
مغصوب او باجارة غيره عليه وحصوله من مسلم وكون الخلاصة باعانة الغسل وكذا تعزيب الاثار على الافعال المحرمة في
المعاملات كتزويج الهوى والارث والولد الذي دخل فيه جهة في حال الحكم ويعرف ذلك التشبيه الاصل في العبادات و
المعاملات موافقة الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها التصرف والاصل فيها يكفي في ثبوت الفساد ان كانا
موافقين من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الفساد واصالة الجواز
في المعاملات فالظاهر انه لا يتم على الاصل الفساد ومطلق الفائدة وان كان مراد جزء ذلك فهو سهو الا ان يريد به اصالة
جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثل الاخذ الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى

اللزوم وترتب الآثار وما ثبت الاصل في معاملات المسلمين الصحة وهو معنى آخر والمراد به انه ما يحتمل صحة عن فاسده في نفس
الامر وهم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل الفعل
ثبت بحجة على المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والحلال يحمل على الحلال اذا صدر عن مسلم لانه الاصل في الذبح ان
يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية
الصحيحة وفي نفس الامر هذا الاصل جاء مدلولا عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الشاهدة
على النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعينه ما ورد عن الائمة لرجحه صحة صدور النهي عن بعض افراده او
بمراعاة المكلفين فيما شيء بعضهم عنه مثل الاشياء الثلاثة ايام والفمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ
الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة وطريقا الفساد بدليل
عدم الدليل وتما ذكرنا يظهر انه ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء
اتحد في الوجود ام لا ليس خارجا عن هذا الاصل ولهذا افرده العموم وافردناه بالذكر مما يجلبه النزاع في هذا الاصل
كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلقا اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات
الخاصة ملاحظة اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او بشيء مقارن له متحد معه في الوجود
او بشيء مقارن غير متحد معه في الوجود والمراد بالتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع
النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك
لان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي
انما تعلق بها لوصفها وقيده ما قلنا ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار ورودها وحيثما تعلق النهي
على شيء في الهيئة وعمر واعلم زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد
وبه يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه
يلزم ان يرجع العبد عما فيه او لا في مثل تلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل انما نهيت ان الصلوة الحاصلة في حال
الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه مصرح في مثل الثاني المتعلق بالجزء كما اذا قال صل في الموضع
المحمول وما ذكرنا في التابيد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لو لا يكون من قيود
الحكم والنسبة الحكمية فالتسليم كون النهي عنه عبادة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا
فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض والا لزم انها منهية في حال الحيض عن الصلوة
عنه لنفسه انما هو هذا ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها فالنهي
مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالاسمان الثلثة ايام فيما صوم صورة العبادة والزنا والفمار فيما صورة
المعاملة وهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها مثل نكاح الخمس من عدة اربع وبيع العبد
والتسعة ونحو ذلك وبطلانه مقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه بجزئه مثل النهي عن قراءة الغزائم في الصلوة
كبيع الغاصب مع حمل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر
فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء انما يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاقسام لان ينظر حكما ملاحظة
لاحكام الاقسام وكل الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون لنفسه ان الشرط كالصلوة بالكلام او بيع
الملاقيح فاما لفقده على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق له

غير ذلك

عن ذلك من الاحوال لانه مشكوك فيه لانه في الصلوة والوضوء بالظن المتغير للصلوة وكالنهي عن البيع
في غير الجمعة وأما النهي عن بيع صفة الدار فلا يتوقف له الوصف اللازم كالحمرة والاخضاء للقراءة فانها لا تنفك عن الدار
فالنهي عن كل منها لغو على الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر اوصافا للازمة لصوم
الحشا وهو ان يقول بعت ثوبا من هذه الاثواب المبيع ما رفع عليه هذه الحشا ازومه فان النهي عن ذلك البيع
لوصفه اللازم هو كون المبيع صفة هذا النهي وكالنهي عن بيع الذي عن البيع المشتمل على الزنا وأما النهي عنه
بوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة
الصلوة وليس من مقوماتها وتبرأ لها تعتبر كونها فيه هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر
اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر انه لا اشكال فيه مثل ذلك اذا لم
يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشرع وجوده لا مدخلية له في وصف خارج ايضا وكالنهي
عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع نائلة الركبان وأما النهي عنه بنفس مفارقة عنه معه في الوجود فكقوله
صل لا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة مفاعلة وكالبيع وقت النداء
اقول ظنا باطلا انتهى ما هو من تقوية الجمعة والا فهو من القسم الاول وأما النهي عنه بنفس مفارقة عنه معه في الوجود
فكالنهي عن الفعل الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما
تطفلا فيه تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام الفوح في تفصيل الاقسام والامثلة مشوش غير المراد
عند ذكره والكلام فيه وانما استوفينا ما لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الا بتبع
اختلاف لفظها والمتكلمون يعنون معنى الفعل في العبادات منه التكليف وموافقة الامتثال الشرعية عنه
اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يصلي من صلاة صحيحة ودرها فهل يبر بان يصلي من صلاة ظن
الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق الشريعة ومطابق للامتثال بها امر به الشارع
في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما نحن فيه مسقط للقضاء
بالتشبه لهذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع نفس الطهارة
فيكون نفس ما هو المراد اسقاط القضاء بالتشبه الى كل التكليف المحل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مفيد على
بعض بحسب الفكر والنظر في الطهارة وبعضها لا يتوان في وجود صلوة الظهر بحسب النوع وقد يحاط ذلك
الاعراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل ومبنى ما لا يمكن بشيء للقضاء لهذه الصلوة
الواضحة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الامع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على
القولين والظاهر ان قول الفقهاء اسقاط القضاء يعنون في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة مسقطة للقضاء
ظنا فلا تتحد مع هذه القول باختلاف وصف الفعل بالتصور والفساد بمجرد الخلاف وحده فيصح
ان دون ان يجعله حتى الوصف بالتصور فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل البعض او تلوه محصلا وعلى
بالتصور الى ان تنكشف الفساد بالقادر من اول الامر وكلامهم فذلك بعد تحقيق ما هو الاخذ الا
وهو التكليف موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء اما
في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر فالتعين بحيث لا
منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف بحيث ان التعبد بالظن

ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة
من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت انتم بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في بعضهم كاثر عن عدم
اختلال الماموريه بحيث يوجب فعلها ثانيا لو ثبت في الشرع وجوب فعلها ثانيا اما مع عدم حصول الامتثال فيجب اعادته
مطلقا ان فلنا بكون القضاء تابعا للاداء او نفس امر جديد بالفعل خارج الوقت نظرا الى الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما
مع حصول الامتثال فيجب اعادته ايضا لا بالامر الاول بل بالامر الجديد وان حصل الامتثال ظاهرا الا ان الماموريه هو ما اسقط القضاء ان فرض القضاء
فلا يرد النقض على الفرض بصلوة العيد لعدم اسقاطها القضاء اذ ليس هو ما يتدارك به القضاء في الشرع ولا
فيه بفاسد ثم اعاريه ما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان مع وجود عدم مشروعية القضاء واما الصوم
والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كطلاق العين في البيع وجواز الزوج بالخروج في الطلاق ونحو ذلك
يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به وقد قلنا ان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين ما يحصل
الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل التصحيح وبعلم تعريفه بالمقابلة وهو امر ذو قلت اختلافا التصحيح
حيث يحكمون لفساد عبادة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي مع اسقاط الزيادة والبطلان
عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة والفاسد بصوم العيد
ووصف عن معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانوار
في المشاحة الا ان الدلالة على الفساد فقط والظاهر عليه فخر الدين عن اكثر اصحابه والاكثر عن بعضهم
وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات فقط فخر الدين عن اكثر اصحابه
وبعض العامة الدلالة مطلقا شاملة للعبادات والمعاملات وهو مذهب الشيعة وابن الحاجب والمالكية الدلالة في العبادات شرعا لا لغة
فقد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على الاول ان على الفساد في العبادات ان النهي
لدين ماموريه فيكون فاسدا اذ التصحيح في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذا لا امتثال
فان فلنا بكون هذا انما يتم لو لم يكن اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة الصوم والصلوة
في الدار المغصوبة لطبيعة يكن ماموريها بالخصوص لكنها ماموريها بالعموم فيتحقق التصحيح وهو موافقة الامر واذا سقط
القضاء ايضا لا لما القضاء المصطلح لا يصح الا مع فوات الماموريه لا الاشارة فهو كالاداء الا عن الاخر فلا
مانع من كونها ماموريها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يحصل العقل
كالمانع ان يقول انك صلى في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك انت بمطلق
ولا بد الا لغة انتم على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع على الصحة والفساد في العرف وهذا في ذلك التخصيص بعض هذا
الفرض العام خارج عن المطلق انما هو الحكم لا لان المنهي عنه بعض الصغير دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في عدم
عنه لنفيه واما موضع التخصيص فيه اظهر فتامل لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا اليه
التفصيل بالمعاملات بان التجارة انتم فقد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا يخفى تضاد الاحكام فلا
فيه من التخصيص انتم نعم تنافي الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة
الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا تنافي صحتها
من حيث ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة فان منافاة الحرمة معها لا تنافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام
انما عدم الدلالة الفساد في المعاملات فلا معدل والنهي انما هو التحريم وهو لا ينافي التصحيح بمعنى ترتب الاثر كما

لا يحل بيعه او بيت لا تبع بيع الثلثي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ما كان صلوبيت لعصيت ملكي يصيب الثمن ملكا لك
والثمن ملكا للشتري وما ثبت من التصريح بذلك فرتبة المجاز وان الظهر عن النهي لبين مراد فقبحه ان العزيمة واضحة للبيعة
الظهر من اللفظ ومنافضة له كما في برهن التشبيه الى الاسد ولا منافضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا
ولم يثبت لا لنهي من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالة على الفساد باعتبار الدلالات
اما الاول فظاهر واما الاثنان فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى التحريم من المعاملات منحصرا فيها
بناقض التحريم يدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات ما لم يحجر الشرع بل كانت ثابتة قبل الشرع
فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه
الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة و
الوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل ولو فوا بالعقود
ونحوها فالنهي امارة لذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص
كذا فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب مع عموم احل
واوفوا مثلا بذلك يخرج عما ثبت له مقتضى التحريم فيصير فاسدا من جهة وجوده الى الاصل وهو عدم الدليل على التحريم
وفي المعاملات ثابت عدم الدليل على التحريم هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل
كما في قوله اذا انتفى الخيار وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر التحريم في حال الحيض ونحو ذلك وقد تمت بنا على سلام
وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في خبر ما كان المنهي عنه نفس
المعاملة بعين ما ترتب بكل ما ثبت مقتضى المقتضى في البيع ونحو مثل احل الله ونحوه ثم لا يكون المقتضى فيه مثل قوله
البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكان سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر
فاذا فسد لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو بعينه مقتضى كون المقتضى ما يوجب الفساد لان
غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما فلا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين
مع الامكان مخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق
وان كان حراما وقد كان عقد الصفوف يخلو عن مثل ذلك فتمسك ذلك المفصل حيل ذلك عند الفقهاء
حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة وردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث
يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقد ظهر ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور
لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر ذلك الاستدلال في البيع والنكاح ونحوهما ومعرفة الحال والتحقيق
ان النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن
الخارجية حيث يقول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في
جميع الاعصار والامصار من غير نكير وقد صرح بانه انما يدل على الفساد شرعا ولكن في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر بقتضي التحريم والاجزاء والنهي يقتضيه والنقيضان مقتضاهما متنافيان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض التحريم وجه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيها الامر وان اصل الفساد باطلة
لان الامر يقتضي التحريم لاجل وانفهم والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل فهم ونسلم
التناقض اجمال التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كونه مقتضى التناقض منافيين او متقابلين

ازعدلين كان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو
الثاني ومقتضى الدليل هو الاول احتج القول بالدلالة لانه نظم شرعا فقط استدلال العلماء كما ترى صرحوا به
ذلك لا يستلزم كونه مرجحا للشرع فلا يصح للتخصيص واعلة الحقيقة الشرعية في الفساد كما نبه من بعضهم انهم في مرض
المنع احتجوا انهم بانه لو لم يفد لزم من غير حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوت حكمة يدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين لو كانتا متساويتين تعارضتا فاطلقا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للمزاحم من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت مرجحة فالصحة فتنتفي خلوها عن المصلحة بل الموازنة
الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا معارض بالنسبة من مصلحة الصحة وجوابه ما قلنا من
النهي راجحة لا يقتضي مرجحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل الراجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب
الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم
الترتب هما ان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه بعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم
المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا
بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان عنه معصية بالتسبب اليه لم يكن عقده منهيا عنه فيكون فاسدا
وفيه انه على خلاف المطلوب اولا لما مر من المعصية في الرواية لا تدل على كون هو مجرد عدم الاذن والرضا من
والا لكان الفعل ابتداء معصية ظاهر انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله ثم من جهة العمومات وغيرها
فما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة الاذن ليس العقد فيه من مقتضى
الصحة وان كان معلقا على اذن المولى انهم واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب الصحة
ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه وتأملنا في العبادات فقد بيناه ولكن الجمع
بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لانه مقتضاه كونه الفساد من مقتضيات النهي وهو مدلول النهي اللغوي
فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والتزامية اقتضاء التحريم انما هو من باب
الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم انهم شرعا فقط احتج القول بعدم الدلالة
نظم موعدم استحالة النهي ثم التصريح بالتصحيح كما ترى منظمة جواب تام القول الخامس فلا يقتضي الحكم
بعينها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه تقدم ثم ثلث الاول انهم خلفوا في المنهي عنه لوصف
ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف كالموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه يوم النحر وبيع الفول جائز
البيع الربوي والبيع به بعد اسقاط الزيادة طاهر وكثير المحققين انه يرجع الى الموصوف انهم وهو الحق بناء على ما حققنا
من فهم العرف في التخصيص وان كان لا يحكم به وتناط ما يرجع الى الوصف في المنافي التحريمية دون التحريمية
لعله هو من باب الاستقراء وقد عرفت مثاله الثاني المنهي عنه لشرط ان كان مرجعه لفساد الشرط فليس الفساد
مرجعه النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار خارجة في الشرط بان يكون منهيا عنه
لوصفه او مجاورته او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد انهم نظم وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على
الفساد في الجملة انهم انه قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك
ولا يضره كونه منهيا عنه لعدم تعلقه بما كان من قبيل العبادات كالوضوء وقد ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي

بقي هنا

فظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه بجزئيه ايضا في الجملة فراجع وناقل الثالث انه ظاهر ابو حنيفة وصاحباه فقالا
بدلالة النهي على الفساد وهو في غاية الظهور من البطلان لانا لا نعني حقيقة في التحريم ولا بين ذلك عين الفساد ولا استلزاما
لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الفساد بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فيقولون
لا نسلم يوم النحر والحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذلك متفق على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي يثبت لها حدود وشرائط من الشرع اسامي للصحيحة منها
فلو لم يكن مورد النهي صحيحا وبعد في تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدماء ونحو ذلك وهو يظهر
ان غرض بحثهم بان المنهي عنه امر شرعي وجه اي منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المعينة
بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فانه قال انه الحائض اما متمكن من
الصلوة الجامعة للشرائط او لا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم
مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فيتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها فلا
نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض
ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك
الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامثالها انما هو قيد المنع والنهي وطلب الترك المنع لا مانع منه
مع انه فاعلهم منفوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي بما لا يجوز وحمل المنافي الواردة
عن صلوة الحائض على البعض اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول او نكاح
خلاف ثم لا دليل عليه **الباب الثالث في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم** وفيه مقصدان

المقصد الاول في المحكم والمتشابه فاعلم ان المراد في باب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص والراجح المانع عن النقيض
وان احتمل وكان الراجح فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك
بينهما وهو المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العبيدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد بعد الآخر وهو ان
الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها الخطاب فالكلام انما يتبدل بذلك لان اللفظ قد يكون نصا
بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل الظاهر بلفظ الاسد والمجمل
بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فان راجح ظاهر
المرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض
والظاهر في اواخر الكتاب بالاسد الغابة والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي
في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة وقوله لغة مبتدأ لقوله لم يحتمل ويجوز
ان يكون مبتدأ للفعلين معا اما جملة مبتدأ للاخير اعني يفهم ودون الاول فلا لفهام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى
ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل تأويل
كما فعله في الكشاف ما قال ظاهر كلام العبيدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره
اعم وهو الاولى لان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون
مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد يحمل الاولين نصا والثالث
ظاهرا غير بين اذ احتمال التجوز هو الداعي الى الظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى

اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والآحاد
وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال
المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفي باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر
الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق العلو والفوق كما لا يخفى فالقيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد
ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بقوله ولو سلم في السموات وما في الارض القرينة واضح وتحقيق
المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يفسر بالتنبيه الى ان دلالة اللفظ قطعية حقيقة كان او مجازا لا بد ان يناط القطع في الارادة
والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت
القرينة على عدم ارادة المجاز مقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي المجاز فباصالة العدم واصالة
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا
البهائي ره ان السموات والارض في هذا التاليف تقرع الخلوفين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل
لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد بجميع الكلام فالظاهر
فيه اظهر ثم ان مراده ره من التقييد بقوله لغة لا مكان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا
التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا
الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له بما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر
الى هذا الاستعمال الخاص مع تحققه فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن
مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدق على الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اريد بذلك تفاوت الظهور
فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يحصل الا ظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التفاوت فالنص هو ما
لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها
واعلم ان النصوصية والظهور تنبيه امور اضافية ولذا نرى الفقهاء يبينون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي
على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير
التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكثر الفقهاء ولا تكرم الاشقياء فيه لاحتمال ارادة البعيد من الاشقياء
دون الكوفيين واحتمال ارادة الصوفيين منهم لشاهدهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة
الاشقياء عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته
عليهم اتم هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن المقصد الثاني في المنطوق
والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق
هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وقد مر ما يحقق
المباينة في التعريف بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف
فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كنايا عن الموضوع بلا
حاجة عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في التعريف وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان التعريف فنقول
ان المنطوق هو ما يكون حكما من احكام شيء مذكورا وما لا من احواله والمفهوم ما يكون حكما من احكام شيء
غير مذكور او ما لا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما سيعرف **فائدة**

المنطوق ما صرح

المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي كون التضمن صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية
التبعية كما مر الاشارة اليه وعند من الوجيه فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو
على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة
لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر
الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على العبد اي ملكني اياه على العبد ولا يصح العتق شرعا
الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة
الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قوله تعالى اسئل القرية
على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق
الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لولا يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول
هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله ثم كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واصبت اهلي في نهار رمضان
فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل النصوص
العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط
وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون الاهل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول فيحذف الواقعية ويعتبر محض افساد
الصوم وتمام الكلام في ذلك يجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم
على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل و
الفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه لا
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم المخالفة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى لحن الخطاب
ومحنى الخطاب ويجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم الموافقة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم
الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك ويجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور
وربما يناقش في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما للمدلول
غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع
لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في الايتين وقد يذب عن ذلك باعتبار
الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اثر التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل
المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **فائدة** اختلف
الاصوليون في تحقيق مفهوم الشرط ولا بد من تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في
معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط شرطا
عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل التذر والعهد وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع
ونحوه واستعمله النحاة فيما دخل عليه حرف الشرط مقدما او ما علق عليه جملة وجودا بمعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد
يستعمل في العلة وقد مصطلح الاصوليين ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط

من مصاديق الاستعمال الاول التذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا
تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما علت من خبر فجزه وان كان مثقال ذرة وقد تتميم الغاية ان الوصية وشل
تكرموا فيها انكم على البقاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة
والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط الوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته
خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط
الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم ثانيا وزن المعرف الثنتا الجملة الشرطية انهم تستعمل في معان كثيرة احدها ما
يعبر عنه بتعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس هذه معلقا على عدمه
ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا
التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم
بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة والثاني ما يعبر عنه
عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجس وجوده معلق على وجود الكر و
انتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب نظام هذا الاستعمال كون الاول
سببا للثاني والتطرا انما هو بنظام الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يعقل انتفاء
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والا انتفاء
من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد
هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا يكون لهذا الكلام نظام وثانيا ان المراد هنا السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم
سبب آخر اذا علم له سبب آخر فالسبب فواحد مما لا يعينه لا نعينا ومن هذا الباب ولا على هلاك عمرو قول الحماسي ولو طار
ذو حافر فيها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ويبقى الاشكال في اطلاق
الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له الفاء شرطا وهو الواقع
بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه
الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك
من البول يطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى
الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط
حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة الثانية وهي الفاء شرطا فعلى التسوية حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء
بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما
بقي من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا
ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مسوقا
للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض

الثالث ان كنتم جنبا فاطهروا

اذا دبه معنى

ان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر ونوقف وجود الآخر عليه ليشمل
السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية
اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل
ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالث ان يحمل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب
ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط
كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم وموقفا ان يكبرنا اطفة يحمله مفهومها
بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند
انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا
عليك اكرامه لا انكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما
ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره مرة في بحث دلالة الامر المعلق
بكلمة ان بعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا
ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في
الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخولا ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان
الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا اقل ومن انا اثبتنا
التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرها مجازات لتبادر غيرها وكونه خيرا من الاشتراك
فما يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كليهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك
وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو
وان كان خارجا عن محل النزاع ولكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان
المتبادر منه في العرف احد امرين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا
واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد استدلوا على حجية مفهوم الشرط
ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفائه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا
ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتمالها مع
الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود
في هذا المقام فالسند القائلين بالحجية فان المتبادر في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة
الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بما دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون
بالتبادر وفهم اهل اللسان كما لا يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الدلالة
اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله
على ارادة ذلك فمع ذلك لا اختصاص بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي اصل اصلا على حكم
مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج
عن اللغوية وهو ممنوع يرد عليه انه يقول النزاع بين المثبت والمنكر الى يجوز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا المقام
ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة

بالعقل وما يقوى من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو معزل عن
التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان
مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه
اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن
الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية
فالذي يليق بقواعد القوم اثبات اظهريتها من بين الفوائد بقطع النظر عن انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك
الموضع واحتج القائلون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس بممتنع ان يتعلق ويتوقف على امر اخر
ان يكون شرطا الاترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد يتوقف عند انضمام امرأتين او
اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم
التسبيب كما ذكرنا لكن المستدل به تمسك في نفي الحجية باحتمال التاثير فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند
انتفائه ولنا خبر بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار
فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تعلق مخصوص اخر الاصل عدمه لا يقوى هذا بناء على ما ذكرنا سابقا ان معنى حجية
المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام
اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي اتحاد المدلول ويفيد تعين التسبيب في الظاهر وذلك الاحتمال هو
احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية لا يضر ابدا والا لما كان للتمسك باصل
الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور يرجع نقول الشرط او السبب احد
المذكورات كما ان الظاهر من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملهما على التخيير وذلك لا يوجب
خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان التالية هنا باعتبار
الموضوع وما يقوى ان الواسطة ممكن فلا يلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول
عنها فهو مدفوع بانها ينتفي عند التعبير وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سوى
وهو متحقق هنا لمثل نسبة الموالي على الفتيات ان اردن التحصن مع ما فيهن من الضعف والقصور فانه اولى بذلك ويظهر
مما ذكر هذا الجواب ما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو
ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سبق والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال
مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة
المفهوم من الاجماع القاطع لعلمنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى العلل التي يمكن حمل الاية
عليها مع هو التنبيه على علة الحكم فان العبد لو ارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين انما ان يكون للفعل مثلا نقل
اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاحتفاظ ان حاولت سهولة الفهم والعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا
وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان
كن يؤمن بالله الاية **فائدة** اختلفوا في ان تعلق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف
سواء كان الوصف صريحا ام لا مثل الزم كل رجل عالم او في السائمة زكوة وفي الواحد بحل عقوبته او مقدرا

كقوله

لقوله لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر
الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلولا ثبوت الفائدة لانتفاء الحكم
عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان لا يبصر لا يعلم الغيب فان
ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لا واحد يحل عرضه وعقوبته ان الواحد لا يحل عرضه وقال ابو عبيدة
وهو من اهل اللسان والجواب من الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة
كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل ما قطع على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق
بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك
اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة
واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة فاذا ثبت من المغربة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع
فيها فلا اظن المنكر محاشيا عن القول بمقتضاه ايضا وما يظن انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة العبر كما يظهر نظيره من
السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا من
هذا القبيل قول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري
قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستحسان فنعم وما يرى في صحيحة
في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا
والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط
لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في
انها منا ايضا فينبغي ان يبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان
فهمه لعله كان عن اجتهاد في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحد الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني اصلا لا عرفا ولا
في المسئلة التوقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخرج عن اشعار كما هو الشأن ان التعليق بالوصف شعر بالعلية لكن
لا يجب اعتماده عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الواقعة
في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فالشرط عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم
الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة رحمه الله في تذكرته بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع
لا يحصل الامتثال بعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها
مع كون المطلق رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان تحقق مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما
هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل ودبائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجه
النادر انما هو احتياج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج
في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو
فيما نحن فيه التنبيه بالولد مما يتبين ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا
الاترى انا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم

مثل لكن تتلوا الا ذكر خشية الملال والتكثير فيه التنبيه على خطاء هم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول
والجملة المصرح بكلمة اللفظ على المعنى الحقيقي موهم الفهم الظاهر على ارادة الخلاف كما ظهر فيه على ارادة غير
ظاهرها عليه لا لان الحجة انما هو ارادة المتكلم للفهم فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية والثبوت الفهم على خلاف
كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثابتة فائدة توهم بعضهم ان فائدة المفهوم ثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم
مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة والا فلا لان الاصل
للاصل كما في قولنا في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما تثبت المعقولة
عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول حجة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالات الامة
من هذا القبيل وانت خبير بانه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعى الحجية بقول بان
فيهما حكمين الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي
بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيجيء انه ثمرة محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن
الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم يعمل عليه من دون
تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وترجيح المفهوم على المنافي
اذا كان اقوى فصلا عن منطوق واحد وما جعله منشاء للغفلة عن المفهوم اذ كلامهم مشحون بالحكم في المخالف
للاصل والموافق الا امثلة واردة على الغنم كما لا يخفى على المتتبع الثالث ان مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع
الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من
معنى قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من
الحرمة الذي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم المواجه به الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قولنا كل
ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان
مفهوم الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا
كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يخفى بعض المعلوفة الزكوة
وعلى تقدير ان لا يخفى شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك وبالجملة
ان يصدق لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان نقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك وقد
بعضهم على ما حكي اذ عن ان مفهوم قولنا كل حيوان ما كول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب فيه هو انه لا شيء
مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذا دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة عن الشيخ
كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق
ولئن كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل من دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك بنصاف
ابعد والظاهر ان مراده من اطلاق النقيض على المفهوم هو الذي ذكره الرازي انما هو ان المفهوم رافع حكم المنطوق فان نقيض كل
شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم ان الحكم المخالف في جانب المفهوم
انما استفاد من جهة القيد في المنطوق بمثل قيد يثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع بفهم انتفاء الحكم بالتقييد
الذي ذلك القيد والا لغو التعليق بالشرط بلا فائدة وما قيل ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة
فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى النصر مع بطلانه بالجمع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة

كذلك

كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلومية كل غنم وما قيل ان ذلك لعدم وجود امر مشهور
مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤره
فنطق في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه مشتركا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع
لهما فيبين بيانه الى ان ثبت الحاجة فيه انه لا يحصل الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان
يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا
يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحاذير ان قلت
للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل المنطوق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك
لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من اللفظ او على
لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم
ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا
للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره
وان اراد البعض الغير المعين ان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الزمان
فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد لا اخر لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخر
على التحقيق فمفهومه ح ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز ويقل وروده في كلام الشارع
فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من النقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الا ما فهمه فالتحقيق
ان يقال ان جعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الى
كل واحد مما يشمله السؤر فالاقرب ما اخترناه مثلا اذا قلنا ان الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد
من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لاحدهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر انه في التبادر ويكون الوصف
قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الى البعض لا لانه قولنا في الغنم السائمة
زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق
فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما
اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السؤر يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها
فينتفي بانتفائها وفهم العلية العامة ثم والا لكان رجما وجها في الثاني ان مفهوم الغاية
حجة وقال الاكثر الحنفية والشافعية انه ليس من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من
لم يقل والمراد بالغاية هنا الغاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافه في مفهوم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق
الحكم لغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها واما نفس الغاية فضلا عن اخر ذكره هل في مفهومه خلاف اخر ذكره بعض بان الى
لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال الثاني وجوب الغاية
ان كانت من جنس واحد كقولك بعت هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقول القائل سرت
الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التاثير بعد انتهاء الحكم من باب المفهوم كما في او خالف الظاهر في الغسل
بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميزا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم ثم ورابعها

التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ مع
عدم التصريح بكون ذلك انتهاء مفهوما من التعليق بكلمة الى اما دخول المرفق في انية الوضوء فانما هو من دليل آخر
لا لان الى بمعنى مع لان الحد انتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف
لا يلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لاجل
النهي وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا يصير التوقف في صورة الاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في الفعل واما ثالثا فلجواز ان يكون الكلام عن الغاية
مثل قول القائل اعندي بمرة فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الظهر الى الوجوب فان قلت اذا عرفت هذا فلم
الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الليل ان آخر وجوب الصوم الليل لا يجب
بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل
او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر لم يكن الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق
فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم
الليل بانقطع عنده الصوم فضد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء
انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة
المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعدها فهو جواز الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم
كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف يقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على
النسخ ان ظن بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان مثل صوموا الليل والا فيمنع صدوره عن الحكيم
وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد فقد اتى مثال ذلك في
العرف لتحديد المنازل او لاعلام المعلم منه المسافر من كل علم ومنزل فلكل مسافر مبدء ونهاية بالاعتبار بالنسبة اليها
ويعتبر ان بخصوصها فلا يرد بجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك ايضا النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى
نصف النهار فهو مسافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان الغرض فائتة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان
المحسوس العاين في نظر الكفار المنكرين انما كان ذلك الذي كرفي الآخر وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل
المشاهدة كاخباره تعالى عن جهم وعاد وغيرهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فلم يذكر ايضا
الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهما لمكان التسليم عندهم وكذلك المراد من قوله اذا صام المسافر الى
نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشرط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار
في الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار
فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك وكانه قال المبيح لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف
النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائره منه وآتا قولك وايضا الى آخره فنقول هناك شق ثالث وهو ان
المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شيء ثم الخصوص بالاخذ ان ما بعد الآخر فيه يخالف ما قبله وينقطع الحكم عنده
لا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم

ام لا ثم بدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده غالبا لما قيل احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على الكل
باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال بهما معا فيكون للفرد المشترك لكون
والاشتراك خلاف الاصل ويمكن الجواب عنها بالتزام ما ذكرنا **قانون** مفهوم الصفة والمراد به على ما ذكره
جماعة من المحققين هو ان يتقيد الوصف على الموصوف الخاص مثل الامر بزيد والشجاع عمرو ينتفي منه الحكم
لان الترتيب الطبيعي ملائم والعدول عنه اصل ولذلك وقد يقال ان الاولى تعميم البحث في كل ما قام وكان حصر الناصر
على ما ذكره علماء المعاني ومن اشكال لتعدد الفائدة مثل الاضمار بالذكر والتلذذ او غير ذلك فلا بد اما من عجز
التهاون وهو غير مرضي الجميع او ذكر دليل اخر يسمى الدليل مخصوص ما عن غيره ولهذا نوقش في كون الامر فيما نحن فيه
من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر يعني مركب من اثبات ونفي وما له المدلول مذكور
فاحدهما ينتفي المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما
مر والدليل على افادة الحصر ان الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن
الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة
ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي
ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير
المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير
مع الواحد وذلك اما حقيقة كالواجب او من انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء وبما لغة كقولنا الشجاع عمرو
والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل فلا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس
مع هذا الفرد كما في قولك هل يسمعك الاسد ويعرف حقيقة فرد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الجرجاني
باللام وهو التام الزمخشري في تفسير قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وهو تعسف
جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل عند الله دون العكس لنطق القرآن ومفهوم الكلمة يقدم الامير
والتاخير مع عدم نطق القرآن بغيره في المفردات وانما وقع في المشتق الركيك اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا بالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ثم رجحها سبوا واما ثانيا بالفرق بين صورة التقديم
التاخير فان الموضوع هو الذات والعرض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح بعض المتكلمين على
اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وضع الوصف مبتدا البتة فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد
بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اخذ الذات فان بحيث الحمل يلزم الحصر اعني حصر الامارة
في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة فاذا وضع مبتدا
فالمراد كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على
الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده
فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجودان
بوجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا
فمثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهومه فردية لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم

ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هناك اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل
الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل للجميع لا فرد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما
ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس انما يفيد
الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد
ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس او من حيث انه فرد منه لزم ذلك
بحمل المنكر مثل زيد امير ومنه التعريف لعرفوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد الحصر
الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان
قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان الثاني
التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فبنظر فيما تقدم ايضا
ونوضحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك
والتحقيق ونوضحه ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل الكلام ارادة الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديق زيد حيث
لا عهد فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا فانما يجيئان المفيدتان حاصلتان
واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة
اللفظية ثم فنظهر لك قاعدة يعتد بها وهي ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم
يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح
به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان اخصاء
او الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة
وانما القائم زيد في العكس فالاظهر الاقوى فيه الحجة للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصرحوا به وكلمة انما
مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
على نفي العمل بدون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في
المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بما
وضح الفرق بين المحقق بانما وعدمه وان قلنا به لانه تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالمعتمد هو التبادر في سائر المواد
وقد يستدل بتقدم انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا
انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات
ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهو كما
كما في لبيبا وعلماء وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق ان كلمة منفصلة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء
وقد نوضح بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره

من

غيرهم ايضا وبيان المراد في الاول الكل منهم وفي الثاني ان ارادة ذهاب الرجس مقصور على اهل البيت
في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك انه عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي اشتراك الاثبات
النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت الشارح كونها حقيقة
بما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة وهي كالعدم وقد عرفت الفرق
واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه بما مر
في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا وانظم ان الكلام
فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **فائدة** الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة
اللفظ عليه باحد من الدلالات لانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعليه رسول الله كفرا استنزاما مهانفا الصانع
ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج القائلون وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص
ونفي الحكم عن غيره صالح والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست انبا ولا اخي زانيين يدل على ان المخاطب واخته
زانيان وأوجب الحنابلة الحد عليه هذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مختصر ولبس الاسم واللقب فيه زيدا
في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعلى الثاني ان الغرض فائدة على ارادة
التعريض واما مفهوم العدد فذهب المحققون عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا
فلا يدل على عدم اذا صام خمسة مثلا يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف
لا الى القول الاول فانه فاذا صام الزائد من باب صوم الصوم فلا مرض اصلا وكلام الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي الظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما
اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك
ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض الثابت بان يكون مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من المرجح واما
في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو لدليل خارجي لعدم جواز زيادة الحد مثلا على
الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد
انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكما يكون الماء اقل من كر وقلتين في
النجاسة مما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان يوما واحدا ويكون الاقل
اقل والا فلا يتحقق ثلاثة ولبس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار
المسافة وامثالهما هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك فان قلت اذا قيل بعدم جواز
كذا خالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود فلا فائدة التقييد في الوكالة تابع اللفظ ومحتمل بما فيه
لا من حيث المفهوم بل من حيث اعتبار الاذن في ذلك وكذا الحكم بخلاف من قد المفهوم في اختصاص الوكالة او
الوقف ونحوهما بما فيه وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

[redacted] العام هو اللفظ الموضوع

للدلالة على استغراق اجزائه لو جزئيا نحو كاعتق رقبة شخصا اليها واخرين بعيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكرة

اسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان كان دخوله اجزائه جزئيا نحو لدخول مثل الرجال على كل الرجلين

الا بقرينة ارادة العموم الجمعي او الافراد وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثنية ايضا عاما كالمثنى

الاستثناء فالعام على هذا يتناول كل يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه فالعام المفهوم والغالب الاستعمال في كلامهم

المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي

العددي والافرادي ولذلك من الكلي اي المثنى الاجماعة المعبر عنه بالكل المجموعي ثم التحقيق في المنفي ولو كان الجمع

المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي لم يدل على حرمة قتل البعض فعلى المعنى الاول يظهر ضرب

وما ضرب العشرة ويسمى ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لا من مفاد الكلمة ذلك وهو انه ليس من العام المصطلح

وان ترتب عليه احكامه المقصد الاول في صيغ العموم [redacted] اختلفوا في كون ما يدعى كونها

موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعة له او مشتركة بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف

فقد اختصر القائلون بثبوت الوضع للعموم فقط واختلفوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في اصل

الوضع فالاشهر كونها حقيقة في العموم [redacted] التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضرب احدا ومن

دخل فله درهم ومن جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد احدا لا يخفى

بذلك عقاب المولى وللانفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب

احدا بضرب واحد او من ادعى ضرب رجل او اردف تكذيبه فلو كان ما ضرب احدا قولا لا انه سلك كلي لما ناقض الحنث

فان سلب الحنث في لا ناقض الايجاب الجزئي والقضية ايضا التي هي فانا نسمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله

حصب جهنم قال الاخفش مجاز وقال ابن عباس ليس عليه موسى عليه السلام فهو دليل العموم لانه من اهل اللسان

من ذلك جوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لا يعقل فلم ينكر العموم وفرقه واما استعمال

كلمة ما في ذوي العقول واطلاقها منهم كقوله تعالى والسماء وما بناها فاغلب خروج عن الحقيقة لنكتة وقد وانه تعالى

اجاب بان المراد عباد الشياطين الذين هم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها

مبعدون وحجة القائلين انها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ

حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة وما كان الوضع

للخصوص ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع

التفهيم وبهذا التقرير يندفع ما اورد على الدليل انه انما يدل على تعين الارادة لا على الوضع فالجواب هذا اثبات

اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا عن الشارع او الاحاد او باعانة قرائن من

العقل كالواضع بين مفهومين نقلت من وضع مثل عموم الجمع الحلي فانه ثبت بواسطة مفهومين مستفادين

من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه اي من الجمع واحتمل شموله له وكل

موضع ذلك فيه ما ثبت ان الاستثناء مخرج بالاولاد لدخول تحصيل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع

فيحصل العقل بكليا ما تتقي ما يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه

موضوعا للعموم هكذا واما العقل الحسن لا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر ومعنى التبادر فانما

هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن بصدده لتنبيه الغافلين
فنقول انا الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة
اللفظ على المعنى اما ان تكون من مناسبة ذاتية والا لتساوت الالفاظ بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك مخصص مرجح
في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما
بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع لخلق الحروف في اذهانها او من الخلق لو كان هو الواضع لتخصيص الاعلام
بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل تسبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في عروقهم ومصلحة اخرى
فيه نعم مع انه يدفعه الوضع للتقييدين والصدر فاقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص
لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف وكذلك وجه التسكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ
والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة
للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقضم من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان
حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء
التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية وكذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما
لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقيل عصير وبعده
خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال حيث هذا الخمر الا تخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة
خمرا فيكون خمرا منه بالعموم كخمر في سائر الكلبان كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية
القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يغلب الدوران على المستدل بان التسمية تجوز مع
المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد بعد التسمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك
ان وضع كل فاعل لم يسمع وضعه من العرب بنصب كل مفعول لم يسمع نصبه من نحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على ما لم يطلقه العرب
وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث
حصل الجزم بتجويز مثل ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب
ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقيقة
والمجاز والحاصل ان الاجنبي باصطلاح نوع من الجاهل باوضاع كلماتهم اذا رأى انهم يستعملون لفظا في معان
متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا يبقى يعرف ان في تلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني
الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة يجوز
نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الذي يدور في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم
من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون
بها لفظا واحدا على التناوب انها حقيقة وانها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما ان يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه
من اولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر من خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن
خواص المجاز بتبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارجه لا
يحتاج الى النقل من الواضع فالمقسم بالذات من استعمال هذه الخواص يحصل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا يحصل
العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في صفة ايضا فان الفقد المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لا

الحاصل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي
فانها ثبت بالعقل يلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان
اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات الحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة
بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما
طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد
كلها معلولات للوضع ودلائل انيته فانه الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا يتأتى بوجه ما ذكروه من ان طريق
اثبات اللغة اما تواتر او احاد بيان مرادهم ان طريقها اما قطعي فخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب ظني
يعني كون الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص واكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول
للوضع واما خامسة العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي
يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته دلائله الوضع من جملة
التوقيفيات فبالاجماع المتواتر والآحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم وتقريره الكاشف عنه
فبالاجماع المتواتر والآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاخص
هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل المتفق الحرمة اشد من محاربة الامر الخاص
انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
يختص ظاهرا في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة قوله نظرا في الاول فلان احتياج الخروج
الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه منهو
الصيغة عن تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ
العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم لما من لفظ وقد خص منه تعميم
المستدل بذلك انما هو ذهاب على مشي الحكم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ
الخ بدعي عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا
الحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الا لانه واما كذا في الثاني فلان
مقتضى المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلب حقيقة لهو المثل مطابق الواقع حتى ان ذلك المثل
مختص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم واما قائل وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم
التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان
الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل لا مجال للعقل والنقل
اما متواتر او احاد والآحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواتر الاستوى الكل فيه وفيه ان التغاير بين الحقيقة والمجاز لا
يحصر في نفس الواضع او النقل عنه بصير مجازا بل يعلم بوجود الخارج كما اشترط والخاصة موجودة فيها وهو المتبادر كما بينا
مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وتجدد النوف عند

ظهور

ظهور المأخذ وقد عرفته **فائدة** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه
حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذا لفظ الجمع وما يتصرف منه
كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الاظهر وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه نظاهر في تمام
الباقي ومنها كافة وقاطبة وما من الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمنا
معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولية ولا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق الحقيقي كما
يصح في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه
جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية
مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام
وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل
المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال لكل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموما اي عموما بدليا
كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما واذا وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا ما
بواحدة منها ما واما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في مبحث القواعد
وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم
وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **فائدة** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في
افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا
اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع
اسم الجمع فنقول المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المتقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل
بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحده ولا كثرة بل يتحقق
مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو
المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى والمهية مع وحدة لا بعينها ويسمى مرسلا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان
الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون
وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب تعاور
هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من
المتقابلات بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعلة جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ
بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل بتقابل
بحسب المقامات وليس ذلك مثل رجل الا معنى المهية لا بشرط لا يتحقق عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله
بدون شيء منها فلا يقول بان رجلا متونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا بالالف والنون
لكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى يكون انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لا انا نقول
اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا
انه مستعمل في الاسماء العددية ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق
ليس طابعيه معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد

المذكورات وبعضها ان تنوين التنكير يتم تماما بتم به الاسم ولكنه ليس من منه الا امرأة متعلقا بالاعراب كما في جاءني
زيد فقولك رجل جاء في لا امرأة انما هو بيان المهيئة وكذا سد على وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للمهيئة لا بشرط وتوجيهه ما نقلنا سابقا عن التكاكي انفا فهم على كون العلم
الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهيئة لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس
موضوع للمهيئة لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد بها الطبيعة الموجودة في ضمن
فرد معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعتبرة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع
الدلالة على نفس المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل
على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة فان فلك انما
اخذ هذه في تعريف النكرة منه فلك مع انه بناء على اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين في مثل قولك ان الرجل
عن شيخ يرتد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه طبيعة
لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهيئة المطلقة بقولنا رجل في جاءني رجل ولفظ رجل
النكرة فيها اسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحيث يلاحظ حضورها في الذهن بصدد فرد في
المثال المتقدم نكرة باعتبار وحدة ملاحظة بعض الطبيعة في المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وما يحمله هنا
ان يقال اشارة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين في مثل رجل بعينه لا امرأة وجاءني رجل او جوني برجل والرجل خير من المرأة
اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب لعدم القائل بدخول الوحدة الغير المعتبرة فضلا عن هذا لان نظره الى الفرد
لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما
الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو منكر بمعنى ان المراد
منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين كما في جاءني رجل او عند السامع كما في جاءني رجل على قول من يقول بدخول
الوحدة الغير المعتبرة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح ادخال النكرة
فيما لا يصلح اسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الثاني فهو تعيين الطبيعة والاشارة الى حضورها في الذهن على
الخصوص ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له
سيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وسيجيء المراد من رجل مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين
له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين واللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان تجوز الاستعمال
في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرجع من العرب انما هو نوعا وكذا رسائل هذه الالواح تتعاور
على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رجل بعضها على بعض بان نوع مثلا رجل العرب وفي
استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسبب ذلك وارادة المهيئة مع الالف والنون لسبب ذلك وارادة
التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان اسم الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا
قولا بلا دليل ورجحا بلا مرجح فلا يتم اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض بناء وتنسبه الى الجميع فلا بد
من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق موضوع انما تفاوت الحكم بسبب ايجاد المصنفات بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ربط لها بالمفهوم فقولك مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة فيه الترتيب موضوعة للمهيئة المطلقة
وانما الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد معين وعدمه والثاني مستظهر والوضع توقيفي مع انه التكاكي

نقل اجماع

نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين ما
ثم تقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن العلمية وقد يلحقه تنوين التمكن
كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد على وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس
الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الاشارة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا
لحقه التنوين المعتد للوحدة فح يصير نكرة ولا يقال لح اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس وقد يلحقه الالف والنون
فيصير تثنيته فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واما لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في
قوله العهد الذكري وباعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه انما الرجل هذا الرجل وكما يشار بهذه
اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى
الافراد المتعارفة وسيشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سيشير اليه وان اشرها الى
المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو ما يصح ارادة الافراد
لكن لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان
جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فردا ما من
الموجود في الخارج من دون تعيين لمعهود يتميز في الذهن وكونه مرشحا من جزئياتها مطابقا لما يصح اطلاقها عليه كما
في قولنا ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث
وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها
المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا
عن المعرف بلام الجنس وهو المذكور في كلام القوم وقد يجاب ان معرفة الجنس لا يكفي في تبيين شيء من افراده بل يحتاج الى
معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل
على عدم امكان ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق الا ان يجعل
المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام وقد اما بقصد باللام مجرد تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف
واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العلم بما يحتمل غيره فهو لتعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود
فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو العهد الذهني والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ
عليه او يحتاج الى شيء اخر والتحقيق ان الحمل على العهد الذهني كيف صار يعد مع امكان الحمل على الاستغراق والثاني
ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم الفرق
بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا
يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاءني رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس
واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد يوضع للمهية الذهنية مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد يعاملون معها معاملة المعارف بحلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالف واللام

فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالتزام اما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس

الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع

ولنعم كل جنس يكون كليا طبيعيا فان الجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا والفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الشامل لاعضاء الجنس بالمفردات بل قد يحصل في الجمع انه لا يعطي ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يؤذن النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معتبرة بل بمعنى ان الجماعة انه مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتعددة منه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد يتنون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الا انها تنبئ في المفرد وقد يتنون لمحض التمكن ويراد به المتعدد بدون ملاحظة التعين كما في قول الشاعر آنوم الحصين ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمتعدد مثل والله ما انزوج النساء بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل هو مذهبي وبقي مجالان وقد يجمع كرجال وجمالات في غير ذلك واما التثنية فلا يجري ما ذكرنا من ان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فانه مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية انه قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني انه وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض كما ان الجمعية تعرض الجنس مثل ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس فيقول ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد انه منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي بان المراد بجنس الفعل وجنس المكلف لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وهو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم على القول بانه حقيقة في العموم كما هو الحق المعروف فيكون ح انه مجاز اعم يمكن ان يقع بعد التخصيص وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فان التاء يحمل انسلاخ الجمعية جنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر

الفرق بين النوعي

الثالث قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر المجازات والمجازات يحصل الاشكال هنا في ان العلائق المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين وغيرهما انها حقيقة وانها مجاز وكما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار التعرض الفرد بالتعريف المهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد والمعرف باللام واما كلا الدال على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق فيه اشكال ونظير من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق وارادة منه الجنس فهم الفرق بين التعريف بحمل في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كون في الاستغراق انه حقيقة ايضا هو انه من افراد تعريف الجنس كسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين وغير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي انه حقيقة على ما بينا من عدم الفرق

اخواته عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه ونظم ذلك من غيره من العلماء انتهى وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المعنى
لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعتبرة فيه يصير مجازا لتسبب تعريفه اسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة
الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له
لست في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس بلا محذور يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان حقيقة لان مدلول
المعرف بلام الجنس هو المعنى المعرى عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادته فرد منه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا يبقى التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو
حقيقة جزما لا ما يجب عنه بنظر ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع نوعي كالاحكام
الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا دخل في ارادة غيره معه كما في
حال عدم الملاحظة معاني حال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى
على معنى آخر مغاير له في الحقيقة والثاني فلا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه
وبه يفاد اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا فمفهوم الحصر نحو قولك زيد الرجل بمعنى زيد رجل وذلك
يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعتبرة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت
ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاعتبار
اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الآخر والثاني يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر ثم
الجنس من يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا
في افادة كل منها وبينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكرهما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا
من التعرية في الجمع مطابقا للفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب استعماله الاستغراقي فلعله
وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى في الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني ولا
وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها حقيقة ايضا مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي
عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اشيع كما هو معنى النكرة المصطلحة المحمولة فيما لا اسم الجنس
يحتمل ارادة نفس المعنى بدون اعتبار حضوره في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر
يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها
ومعرفة ان اتها حقيقة او انها مجاز منها حمل الكلي على الفرد بمعنى ما يشمل ان يقال زيد انسان فالانسان يحمل على زيد ولكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنويه شيوع الممكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد
فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان مصرحا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاد
مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون
العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجدا الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد
هكذا ولو اريد بكونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مثال قولهم ان الانسان حمل على
زيد مع الخصوصية بمعنى ان زيدا لا غير انسان ويلزم كونهما موجودا واحدا وهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد
الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال
قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فلا يلزم ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان

بطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا متصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل مثل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم
مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل اخبر بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو مولا يب انه
مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد
فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف نظر وبيانه انا نعلم حقيقة ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل
للقليل والكثير المنسلخ بتنوين تخلفه وهو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخلت تنوين التنكير انتقل الى بعض
الصور واما اذا دخلت تنوين التنكير فالاديب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي فهو معنى النكرة كسائر التعريفات الاخر الموجبة
لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاءني رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب
معناه ح فظرف الطفيل جاءني شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك التعيين التقييدية المستفادة من الماهية والتنوين بتعيين
جزئيه وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد كاتب ولا مجاز في اطراف الكلام في تنكير كاتبا ولو اريد
جاءني شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان الحيثية لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من
رجل فان قلت ان الخصوصية من الفرد لا تستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا التشخص مع الخصوصية رجل
فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا يتلائم تحقق الرجل في غير هذا التشخص ايضا والحاصل
ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للمهية والتشخص استعمال في غير ما
وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا حصر هذا الكلام فاش عن الغفلة عن تحقيقه
والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعه له المستلزمة فظرف الطفيل الحمل الذاتي فاذا قلت
ان الاسد وضع لنوع من الحيوان واشتهر هذا النوع فاذا وصفنا هذا الحيوان بغير من الحيوانات وقيل انه
الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز انه هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يعتبر هذا ذاك بنوع
الحمل الذاتي لا بالحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رايت اسدا ربما لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم
استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتحقق الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد
مفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه من حيث انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد
له لان زيدا من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة
من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد اعتبار من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن حيث
حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد حصول الاسد عبارة عن الرجل الشجاع فهو هذا
المثال لم يوجد الحمل المتعارف المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من
افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب التكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يحمل الاسد عليه لا بعنوان انحصار افراده فيه فظهر
ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو بعينه كونهما موجودا
واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا فالاستعمال في
تلك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا العنب اطلق فيه العنب على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى
النبات عنب لا بمعنى انه فرد من افراد العنب الحقيقي بل هو هو نعم اذا اريد منه النبات الخاص الذي دعوه فاطلاق العنب بعد
حمله بعض النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى
وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام

في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موضوعا
واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا يتميز من الحمل الذاتي
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد من افراده
لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بالسلخ الخصوصية
ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى وكذا المراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك اللفظي على افراده لا من قبيل
حمل المشترك اللفظي على معانيه اذ حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان
العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ان علة كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض عن هذا دعوه الى
ان يقول لا شك ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما
يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منتفية بالمرة حتى يصح استعماله في خصوصيات
المتعددة وكلامنا في هذا المعنى اجاب نظير بطلان قوله كرر هو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا مدخول اللام
الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل من هذه المادة ويخرج ذلك ويكون كالاشارة باللام للاشارة الى
يتصف بمدخولها اما انضمامها يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي اياما كان
المدخول مستعملا في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا
مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق
للام وغيرها مما لا يكون بالعبرة عند ورود العهد الى ما فاة واشارة الى حقيقة الجنس تقابل الشرف ها
يمكن ان يكون بالعبرة عند ورود العهد الى ما فاة واشارة الى حقيقة الجنس تقابل الشرف ها
يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المعرف المحلى باللام الجنس اذا استعمل في افراده فرد ما وبقي المعنى
الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان
المعرف باللام الجنس معناه المهية المتحدة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة المهية
باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان المهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت
نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم يتنافيا في صقع الافراد الموجودة معا لا مدخلية للاطلاق في دلالة لفظ الكلي
على فرده فيصير اللام معناه فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام معناه الى انه لا معنى
لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للمهية المعراة في حال عدم
ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وبصحة استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كما
في اكثر معنى لا يبقى بعد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للمهية في حال عدم ملاحظة الافراد كما نقول ان استعمال
على هذا الوجه مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان بحمل الامر بحمله الاطلاق وهو غير منصور فيما نحن فيه لعدم
حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما والمعنى
هنا من المعرف باللام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكرنا
ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه المهية الذي هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في
الاعيان الخارجية وكما معنى حصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ وكما شبه هذا من مفهوم فرد ما مغاير
للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مراجعا فهذا من باب اشتباه العارض
بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك حتى يحمل فانه اريد منه المهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق

فلم قلت هنا انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله
وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا الى طلب الفرد ولا طلب
الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف
على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعين الخاطر فلو اردت من قولك جئني برجل مجيئ الطبيعة
الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل يشير الى
الطبيعة الموجودة بالفعل بخلاف اهل الرجل يشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاءني رجل فان
اريد منه النكرة فهو تعبير مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل المجاء هو مصداق فرد ما لا
مفهوم وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة
ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا
ههنا ان المطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فافات
وقولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري لا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد
ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظن ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد للذهني
انما نشأ من انهم لما رأوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح وحل او حرمة
ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال
ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم
وجئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لا لذاته بعينه
مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقسم بالذات من قول القائل اشتر اللحم
طلب نفس طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو
عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما فظنوا ان هذا المعنى النحوي هو مدلول اللفظ فان قلت ان اراد هؤلاء
ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لان العقل يحكم بامتناع وجود ايجاد
فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد بان المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار تلك
في الذهن المطابقة لذلك الواحد الحقيقة يعني بطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على
فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياه كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من
جزئياته الى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي
موضع آخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة
عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه هو علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني
وشبه النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة وصرح بذلك في مواضع آخر شتى
قال في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق وقرأت سامة معلمة
لحقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى آن قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة ومما
ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجري والا
لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك

على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما
وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد كذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال قد سبق
في بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف باللام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة
والحاصل انه اقول لو اريد من المعرف باللام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه
حقيقة فتصير بين الاعتبار وانظر الى ما قبل الا الى من قال لا يقال كيف يجترئ على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث
الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مفصولا على النقل
بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على وجه الحقيقة فالقول بانه غير مرضي
الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان لفي خسر لتعريف
الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان ثمة فردا ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة مرجحة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس
فنعم الوفاق لكنه غير مواضع الكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما ثبوتهم الفرق بين الاطلاق و
الاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من
الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا او
رجلا ونحو ذلك فكيف يتحول بتحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة ان اريد انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع
الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع
له كما بيناه فثابت الامران وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في باب
مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو
كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا
تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد
مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخرج عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها
بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى
المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع
والمتصف بالوجوب والندب الرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات
على التحقيق في وضع الحروف فلو استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة فيما وضع له لا انها من قبيل
استعمال العام في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل
خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل
ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكر قال لخالد اضرب هكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارئة للنسبة
فهذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال
للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب
الخاص الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص
لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح
ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب

وضع الامر بالنسبة الى المادة وهيئته لا باعتبار النسبة اليها

والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده بالطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد الندب
والايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد ايضا انما تتشخص
بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب ولا ملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا
وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فح يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما
على المختار في الموضوع له ويتم بطلان كلام المجيب واعتل المستدل اراد ذلك بقسم او فرض استعمال الصيغة
في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما
اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا القول بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي و
تميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الى ايضا مقتضى ما ذكرنا من التقرير
في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالتنبيه الى الجماعات كالمفرد بالتنبيه الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس
اريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه شمول الجماعات فيكون
معنى جاء في الرجال جاء في كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز مجيء رجل او رجلان
ورد بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاؤا او بعضهم بصيرتهم جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع في
المراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاء في جمع الرجال باعتبار
مجيء زيد وعمرو وبكر واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك تستلزم تكرار في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فتندرج
فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فتندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون مضمرا
في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك نرى الائمة
يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما
لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة
ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهودية والنصرانية والمجوسية امة
وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم
باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا
له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ثم وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة
في الحكم باعتبار ان فلا يضر على انه يجوز ان يشترط في عدم تداخل الجماعات واخراجها الثلاثة يلزم التكرار المذكور فاعتبار
العموم بالتنبيه الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالتنبيه الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته
الاصلية من اعتبار الجمعية والنظر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالتنبيه الى المجموع من حيث المجموع فلا
يفيد ذلك فيصح ان يقول الرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد
منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك
ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمع فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر
ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المفرق في المفرد
من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل
الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء منه ولا يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد الظن

واحدا

اقسام

والمجموعي

العموم عند المتكلم لا انا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى نظام اللفظ مطلقا وفي كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا
الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة الجواز الاستثناء مطردا على العموم فقد ترك
الجمع المتأخرين عند جمهور الاصوليين من فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا
مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا الا ان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته
وقيل بعدمه وطريقة تعميم الجنس المعرف باللام الى افراده تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك
بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد استشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم
فذهب اكثر حقيقة في الاستغراق وكلمة يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عنده كونه حقيقة في الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للمهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع
للاشارة والتعيين لا غير من يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الا
في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا
اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالتثنية
الى الكل مساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل
لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر ولعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعرف
تعريف الجنس معنى له اما منوحدا او بكونه احد المعنيين المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه انفاقي والاصل
عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله ان شاء الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم
اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لفهم جاء في الرجل
الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاء في الرجل كلهم
فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخبار وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت
من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم
اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء صارفة
استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يتم التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على
ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يتم في الجواب عن الوجهين ان انما يتم لاعمال الانكار افادة المعرف باللام
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا ينبغي خلاف
بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد جميع صيغ العموم التي وضعها
شاهدا والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير النزاع فيه فانما هو متفق على الاشتراك اللفظي او على اطلاق
الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا نم ما اخترناه
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها
فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبائع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبائع
بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا

نقول بتعلقها بما لا يشترط شيء لا يشترط ان لا يكون مما شق حتى لا يمكن التكليف بها واذا امكن التكلف من الاتيان بها في ضمن
الفرد فيصدق عليه انه ممكن منها كما اشترك في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها كالنهي
بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم النهي في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة
في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط الحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع
نقد يسلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم
بها ولا عهد هنا رجع بكون مرادا بالفرض ولا فايدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا
الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم
باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني ذهب في تمهيد القواعد الى
احتمال كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقديم قرينة مرشدة اليه
ومن وقوعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم يحنث بمنهم الا
لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالمعهود وهو الاخضر وهذا انما حنث حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه
الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز المقيد والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه
حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حنث في الجنس والسابق
الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة المعهد نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد نظرا اذ قد تقتضي الحمل على الجنس
او العموم فاذا قال الشارع يجوز التعبد على الحجر فاذا جوزنا التعبد على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض
حصول غير المعهود مثل الفضاء وامثاله في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه
مثالا لما فرض فيه اذا العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على
المعهود كما في المثال الاخير وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان بناء تقتضي الحمل على العهد انما بناء ما ذكره في الجنس اذا اريد
ما يشمل العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا نوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية
للتقرير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني مع بعده ايضا لانه لا اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه
لا يناسب قوله ولان تقديم قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم
بارادته منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يبقى في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود
بعضه اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله فيها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره مع
يؤيد عليه انه لو لم يحمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم المراد ما نعم لو اريد بالجنس ما
يشمل العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقديم قرينة مرشدة اليه فبعيد
انه ان اراد انه حصل العلم بتقديم قرينة هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال
لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد التقدم والمعهود فيجوز ارادة العهد
بصحة فهو ليس لاجل المقام فايدة للاحتمال ويختفي للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ويجوز حصلا بجهة ارادة
احد المعاني المشتركة لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر من ان مثال ليس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف
بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة فيحمل الشهيد الثاني الافراد الشائعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة
الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى اثر التقدم في اللفظ يرشد الى

ارادة المذكور

ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد
من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر
لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال واما اعتبار التعارف فذلك فانظر انه لا مدخلية
للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشائعة فلتقدم الكلام
في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك
اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث يهجر المعنى الحقيقي والمحقق في هذا الامر ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية
او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية وشروط الفساد ولذلك لم يعتبر ذلك علم العهد ويجري الحكم في جميع الافراد الشائعة وما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في
المعنى المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين
اشهر كما في المعنى بالنسبة الى الباصرة والشائعة من سائر الجوارح هناك مجاز مشهور بل غلبة الاستعمال فيشكل
الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم تغلب مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه لمعارضة الشهرة في المجاز
باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كان محقق الحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا
فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور واحد معنيي المشترك بل لاشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين
اذا تقرر هذا فنقول ان العهد لذكر جعله مبنى الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم الا
ان يكون اللام اشارة الى احد معاني المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة
جوهر اللفظ وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **فائدة** لم ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجواب عن حمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل
لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلاثة
وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص بغير اقل المراتب معلوم المراد
ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة نعلم عدم
ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الخاص بانا لو حملنا على جميع
خاصة فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في البقية حتى يتبين
وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما
ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع معانيه اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو مم بل الصحيح التوقف والاجمال حتى يظهر المراد
اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني رجال فله على دراهم
الثانية الحكم عليه بشيء مثل لعل الله سوقا والثالثة الامر باحضاره مثل ائتني برجال والرابعة جعله متعلقا للتامور
مثل اعط ثلاثة مائة رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم ايامنا ونحو ذلك فضلا عن ورود من الاخبار معرفة حال الخبر عنه
ولا يقصد الاسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب
كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة
ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مرادا جزما فالذي يستفاد من ترك البيان الاقل بعنوان الجزم هو مجيء ثلاثة رجال
ثبوت ثلاثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للنوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها

او بما يعينها فلا ينافي الجواب المذكور منه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الشق
الاول فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيع بان يقال لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود
بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل
فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقسم في مثله بيان حكم شخص البيع
ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم وقد ذكرنا نظم ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل
عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على العدد المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم
نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حقيقة بيع غير معين في قوله
احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصور فان الاجزاء فان اريد
منها مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كانا متيقن بارادة الاقل يجب
العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد منه من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي كما ان قوله
جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كان كل
رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل
فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم
عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم امتثالا بما في الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل
لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظ في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول
وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم
فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظ في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان
كلام المجيب ظ في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد
الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا درهما على ما هو ظاهره من تعلق
الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يحمله من باب جاء رجل من اقصى المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم
وجوب الازيد ثم ان الظ ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظ الامر من حيث انه
احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد والجمع كليهما فيتم الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا
وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا
فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد
يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل
على مذهب الجماعة انه من باب حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه ولا انه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا
نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل فيه كان مجازا ثم ذلك الحق ان

من

اقل ما يطلق

اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة فلتنزه وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم الحلاف انما على الاثنين مطلقا
من ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن واثنا وجئنا لانه موضوع للتكلم
مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا بادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين و
يؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات واما ما ورد مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك
احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين فما زاد عن السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الانه سلمنا
لكنه يضم الغير لا منفردا ومطلق الاستعمال الاعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وفيه منع الاختصاص بل هو لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله تعالى
الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده اثم جماعة
اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو
في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما
فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظاهر انهما ايضا محل النزاع والذي هو خارج
عن محل النزاع وهو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **فائدة**
لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور واما
الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكلما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت
ملازمة للنفي كاحد ودينار ومدخولها من ولا فرق بين كون التالي هو لا اولى او غيرها واما الثاني ففيما
اذا وقعت بعد ليس وما والمشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا
يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في
الدار الا زيدا لا ينافي النصوصية كما توهم لانه انما في الاعداد بل الثاني يجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل
رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة لكن الظاهر من
الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما
سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خروج عن هذه القاعدة كما لا يخفى
والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك
لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكن نص في افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى
بلام معنى الجمعية والى ذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما
ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وقرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها
المائة فولدت ذكرا وانثيين فيشترك بين الذكر بالالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر
فيكون لهما والا لظهر ان مرجع ذلك الى تعلق الحكم بالطبيعة نعم من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا
فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحذف في بعض الموارد
او يكون في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا

الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان
كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون مؤمنا فلذلك يصح الاستثناء منه مطلقا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق
من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من
حيث هي كما مر وهذان الوقوعان في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس
جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك مجمل على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال
في الاطلاقات ويخرج كلام الحكيم عن اللغوية بحمل ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد
النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك بعض الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة ويتمسك في
العموم الى الافراد الغير الشائعة ايضا ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال
فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل الاندر ايضا الا ان يقال ان
الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فيكون لا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبيعة
متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا فاشتبه انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو المهملة لا بشرط
شيء والعام المهملة بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في
جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو المهملة لا بشرط
شيء والنكرة هي المهملة بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل التعيين المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق
الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة
ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو المهملة لا بشرط والعام هو المهملة بشرط
بان يقال ان المراد بالرقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او يقال
في مثل رجل جاءني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الاشتغال
يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان ندبيا يحصل الحصول الا بعد ما بعد الواحد امثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال
كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان
الطبيعة لا بشرط اذا تصورها فيتصور شرائط متعددة فتقيدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالتنبيه الى هذا
القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالتنبيه الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد
كما مر الاشارة اليه وبعد تحقق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه
عن الاطلاق بالتنبيه الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقة ومهملة لا بشرط بالتنبيه الى سائر القيود فلو قيل اعتق رقبة
مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالتنبيه الى سائر القيود وهكذا ومراد من قال ان المطلق
والمقيد هو الاطلاق بالتنبيه الى عدم الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار التعيين
فرقبة مطلق بالتنبيه الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك فانه مهم

تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم
المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنينات المعدودة كما

اشرنا في عموم الجمع الا انه لا اثر له في التثنية المنفية فصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في
الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكره اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي
كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت الحال فيه فيتفاوت باعتبار التصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد
نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الآحاد كما يقال لا رجال في الدار بل
رجل او رجلان ويكون ظاهرا فيه لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار
فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم
كالمفرد بالنسبة الى الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف
والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا

فائدة نزل الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال بنزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد
عن جماعة من المحققين قال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكاية الاحوال
اذا تطرق عليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان
مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال
اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان
يعلم ان المسؤول بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم
في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه
اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا يحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت
الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما
فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي
يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس
الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم
ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا ملاحظة اليقين والشك
بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بيقين
بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض
اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا
تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل
قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث
يشمل جميع الافراد واما ثالثا فان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة
نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب آخر يقيني وعلى التقديرين انما
نشأ عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للروايات كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام الفاضل
بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلط عدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا
يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا

التمهيد

يعلم

كان

نعلم حالة من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها اما هو معلوم لهم وهو فيما عن فيه ثم الا نعلم عن ان في زمرة ما لا نعلم
حاله من السؤالات ما يعلم المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له
ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل السؤال اراد الحكم بالتشبيه الى بعض الاحوال وترك
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم وعدم العلم بكون المقام مقتضيا
للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهته كما لو اخذ ما لا عن يد مسلم
بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او
نقل حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال
وهذه قاعدة يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتضاء في المادة المخصوصة فيصير في غيرها
محل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله في جواب الاعرابي كفر حيث سئل عن مواقعة اهله
نهارا رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول
ان امرأة سئلت عنه عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثاني حديث ابي بكرة
لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي
وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلا فالقدر المتيقن مما يحصل الكثرة عادة **فائدة** ما
من مذهب اصحابنا وضع خطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر
عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وزمرة الاخرون الى العموم والشمول
والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا اما الاول فلاستلزامه مكابرة ناشئة عن
تقدم الكلام التعجيزي وجعلهم التكليف من جانب وفرض معه ان الكلام التعجيزي معقول ان التكليف بالطلب والطلب انما
لتحقق لا يتحقق الا بتحقق المتسببين والمفروض انعدام المطلوب منه فيستحيل تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فيستحيل
الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الزام حدوث التكليف لانتفاء
الكل في الاول بانتفاء جزئه ويكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف بشرطها بالفهم فاذا صح تكليف العاقل والبالغ
والنائم والصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند الفاضلين بحسن العقل وايضا المفروض كون
تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر ومع سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملتفت للمعدوم
فالاصل الاولية الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوته
الشرعي ثانيا اما الاول فهو ما ذكرنا من استحالة الطلب من المعدوم فان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على
سبيل الخطاب الحقيقي المتضمن له لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق فلا واما الطلب التعليقي انه لا يحصل له
في المعدوم لانتفاء الطلب المطلوب منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بانهم ان وجدوا واذا ذلك من
قبيل ان وزيد فعلان كذا وثانيا على التسليم جواز ذلك وان المراد من الخطاب هو اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك ايامهم فهو اتخاذ المعدوم لزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازا
ان اريد التغليب وهو كثير وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حقق
سابقا وما يقال فيه من ان جميع الخطابات معلقة على شرط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى الحاضر والمعدوم

شرط التكليف

فمن حصل

فيحصل له بدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي فقيل التحقيق
ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفائدة الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعلق لا يصح من العالم بالعواقب وقد
بيناه في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا يفيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجبين والعزم والتعلق
بالشرط هو اعلام الحال وان لم يفد المشروط اذا صار واجبا فيتعلق به الحكم حينئذ وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات
هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط
لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها عاما
ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمغايرة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل على
الاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب على الاعم وما ذكرنا يظهر ان الفرق
بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى الناقة فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى
من يصل اليه بعد سنين او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة فهذا الكتاب لا وجه له
لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بغيبة صوما ذكرنا لانها لا تفتح الا الى الموجود والفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي
والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال
ذلك لا يكفي ولا بد المدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فالذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اجماع رسول ربانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه
الاحكام واجماع رسول خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور النقض السابق الوارد في خطاب
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى اجماعهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول
بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع و
الضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شمول المعدومين
مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بغير اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا فقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاثمرة في ذلك النزاع بين
القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملقى من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك
من الخارج قلت نظم الشرع في فهم الخطابات تخطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة فان قلنا
بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من بيان فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم النص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين يجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل
فهم الخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط
والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وقد بيناه كما مر ثم اورد هنا ان شرط اشتراك
الغائبين الحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونوا من صنف واحد فوجوب
صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين
لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بجواز
الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الادلة على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين
لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التمسك عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف و

انه خبر بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا تجدية فلم ولا يحيط بيانه فهم واحتمال مدخليته كونهم في عصر النبي
او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين
معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت تما هدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او
نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع وغيره فح نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او
نائبه باطلاق الآية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الآية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا
بالحاضرين ووروده الآية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالتنبيه اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط
نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الآية في دفع الاشتراط للزوم التعميم بايراد المطلق وارادة
المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع يثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع
في كل واحد واحد من المسائل المعلومة اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم
لبيان امر وجودي هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون
كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك
مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واحدة واحدة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالتنبيه الى واجد الشرط
مقيد بالتنبيه الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب
بالتنبيه اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما
كان من جهة زمان الحضور وان ذلك مناسبا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بعضهم
في ايدي الكفار وانتقالهم الى بلاد الكفر من دون رخصة اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة
على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه افاد الصلوة
هو قال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط
لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية
كونهم مدركين عند النبي ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى وامثال ذلك تما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في
غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا يمكن ان الواجب مطلق مع
وقع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق
الآية فيمكن ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالتنبيه اليهم لعلة لكونهم واجدين للشرط
حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لفهم الخطاب عن الحكم بالا
ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع
دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا يتم المستدل
للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين
فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين يجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب
تنبيه وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد اشتراط اتحاد الصنف
بعدم كونه تما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على الشافعيين
لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من العدد ومن فهم مشاركون لهم الى يوم

الفيئة فالفقد المسلم من الاجماع هو ذلك وأما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم ثم ثمرة القول بشمول
الخطاب للمعدومين على القول به تثبيت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الادلة وتوقف عليه ان
المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان الفقد المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام موا
واجدين للصلوة خلف النبي او من ينصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بموتهم او ممنوعيتهم عن ذلك مثل
فوت النبي وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا
اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص
الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فهذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب
لا من ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين ومع حصول الشك في عموم للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلا
يحصل الشك في عموم للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض ذلك في ذلك توهم وتفرقة لفهم الخطاب الحاضرين
والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط الاذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بعنوان العموم لما كان غير مفيد بوجدان الاذن
وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين فالمنفي اشتراط الاذن ودعوى
كونهما مساويين بمعنى ان كل معدوم مفقود وكل موجود مفقود واحد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلافهما
في العنوانات وان تصادقت مصاديقهما فقد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب
بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل فلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل
فان الدليل اذ كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول اقرب
دون الثاني لكون البالغ اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين
معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الخزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباجماع العلماء جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعده من الصحابة الى
الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة
وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقسم من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان اجماعهم
عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة يعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه
كثير غاية الكثرة الا ترى ان المخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقات النجاسات وعدمه اذا اوردا حديثا على الآخر
ندل على مذهبه في بعض الافراد كالروايات الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي
به للقائل بالنجاسة والروايات الدالة على عدم تنجس المقرونة بموت الجرذ فيها لخصمه لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك في
مورد خاص لا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عند الشرب وكذلك لا يشمل الجرذ غير ماء النجاسات ولا
الفرة غير ماء الكر والماء القليل بل يدفع احدهما دليل الآخر انما هو من جهة القدح في السند والدلالة او الاعتضاد
او غير ذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد الماء اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس
الحكم لا عمومه وشموله وبالجملة في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك بين الافراد

منه

منه

منه

بتلك الخطابات مع انه هو المعدوم وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع
ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من
الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان
المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل انظم ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول
الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان وانابته لا من جهة
تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض تقدم الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين لذلك لكانوا
مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق في رواية ابن ابي عمير والزبيدي في الجهاد لان حكم الله في
الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الامر علنا وحادث يكون الاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء في
الفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث وكما يوضح ما ذكرنا ان العلماء
يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل اصل واصلي ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو
اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة شاهدوا بعد النبي وما ورد
في ان كثيرا منها ورد في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في
الظهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يختص التبليغ
في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا يشق من
الامة يا رب اكتب بعد قراءة فياتي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه
اظهار الايمان بسماع ملاحظة عدم استحباب بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لانه ضوا صلوا
في صوت النبي وكذلك في الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا
احتجاجه بمثل قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله فليبلغ الشاهد الغائب
بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر ههنا الاستدلال قول المصنف
في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الانصياء بل نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاهداف
للمراضع وقد تبين ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن تمام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم
يخاطبها الا الموجود الحاضر فكان الكتاب نداء مستمرا من ابتداء صدوره والخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب
اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو وقار متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وعبر ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان
بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء اهل التخاطب
فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق
الا التبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله من حيث هو وقار متكلم نعم متكلم لكنه حال الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر
الطاء فلا يثبت الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي
لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت يتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى انفاذ اجراء
الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا فسر في الاخبار
الصحيحة بالقراءة خلف الامام ثم فعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خاصة عن الغائبين فخاطبهم

بذلك مع ارادة الخاص فيصح فلا بد من القول بتشركهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير
فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا حينئذ ويظهر الوجه مما تقدم الثاني
الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما الشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذا خطاب الرجل لا يشمل المرأة وبالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص
باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام غسل مس الخنثى وما يتعلق بالخنثى ونحوهما بالرجال
واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات
الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق
الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك
الا ما اثبته الاجماع دون خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم يقولون
بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به
بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح ترجمة ابي الشرف في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوايل كتاب الحدود
من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة
بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بهما واما مثل المؤمنين والمسلمين فيعم خلافا
والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرب واحتج المعمم بالاستعمال فيهما كالفانين واهبطوا بعضكم لبعض
عدو ويجوز ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده ابراهيم الحجاج وغيرها وما ذكرنا نظم ان خطاب
النبي بقوله يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره

المقصد الثاني

في بيان بعض مباحث
التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر النص تعاضد كالجمع المعهود ومن ذلك
تخصيص مثل عشرة والتعبير بالتنبيه الى جواز التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل ايضا
الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه
وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير الله تعالى واما العقلي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
ولا ناكلوا اموالكم بينكم بالباطل واما بدليل العقل فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل البصرة زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك
من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جواز حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة ويجوز ما يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد
نحو له علي عشرة الا نصفه واشرب العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
فمحصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا طوالا والى الثلثة او الى الاثنين
زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا مرامه على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير
فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقائق والمجازات شخصية كانت او نوعية موقوف
على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والفقر النص

الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذاك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعاد
التظير كما في الافراد المختلفة الفوتية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد يجوز وما ترجح عدمه
فلا وما تردد فيه يرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز
غفلة عما حققنا من اوايل الكتاب وفي اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالتتبع الى
جميع الاصناف وفي جميع انواع العلايق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بانه لو جاز قول
القائل اكلت كل رمانة في البستان وهذه الآف وهذا كل واحد او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب كما في محض الغرابة والنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا
يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول
ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مع عدم غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج
المجوزون الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد وورد بجمع عدا اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل
مستغن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه مستغن المراد من الكل خاصة على ان اولوية الاكثر تقتضي
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وتفاصيل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظرا الى الاغراض
فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما
يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن القسك بامثال ما ذكر ولا يمكن
ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين
مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب
وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة من ملاحظة الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبقى على النهي الاول ومن ملاحظة تيقن
الارادة فلا بد ان يبقى على الثاني ولكن نجيب بانه لا مضيقة لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب
كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن
الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يفيد فائدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق
ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا
هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال
والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته هذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال
العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده
بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل ما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة
في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع الغريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يتساوى الكل فيه وما يتخيل من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مسار في الجميع ففيه ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت اذا

فيه فيما

فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يعلم ان الكلام لا
يجري في مثل العشرة ايضا راسا فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا ثلثة يلزمه
واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة
الجزئية فان الحقيقتان معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع
بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو ممتزة مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له على دراهم
عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي تميزها في صورة المفرد فان معناها جمع وما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست
من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا لانها هو في العام والخاص المطلقين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل
بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول
العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما نراه
من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقة خمسة وعشرين من جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهبهاني ره في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب
بعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولا ريب
هذا القول ايضا صحيح واجوبة اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب
ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد منهما وصف الحافظية صار بمنزلة
العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة و
منها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع
اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع
اطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في
الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص
الحرب بعد عام احد الفى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون
ذلك سببا لجرئة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقيه
نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم و
وجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم
قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه
علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يقال له الماء والخبز وفيه انا قد
حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة المفرد المعين
عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاءه رجل بالامس عندك لا من قبيل جئني برجل فكما ان المنكرة اطلاقها
قد يراد بها فكذلك المعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك
المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويتعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من
باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو

الحرب

من باب استعمال العام المنطوق في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن البحث احتيج مجوزوه الى الثلثة و
الاثنين بما قيل في الجمع بان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العا
اذا كان جمعا كجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد
والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وتجويز التفصيل مع جوابه بظهر بالتامل فيما ذكره ما سيجيء الثم

تنبيه اذا تخصص العام فهو كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وفيه ايضا تخرج في البحث لا بد من تقديم مقدمات
الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة افادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم
بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور ولانه العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى
متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم
بالوضع فان قلت ما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل اللفظ
غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة اعطاء معنى هناك صيرورته موجبا لتصور
الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا للوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ

تنبيه الفائدة الاولى ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل بتصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى
يحصل المعنى المركب ويحصل بتفهيم المعنى المركب لما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال
الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض لا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة
بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم
يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكلية والكيفية فلا استبعاد انه
مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ وتشجيع عدم المنافاة فان الوضع وضع فالمشترك لا
يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى واحد وقد يحتمل في محله وان يثبت الا عن ارادة مراد
عن قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى فقط وفيه انه حاصله في المشترك
بتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يكون دلالة عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في استعماله لا يستلزم عدم تصور
الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ واستعماله من لا ارادة له اصلا
كالنائم والساهي كما يقولون ان تصور معنى المشترك اعني من تصور ما عين اللفظ لاصل من تصوره تصوره اذا الوضع
تعيين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا ثبت من الواضع لا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد
او التعدد عند خروج عن قانون الوضع فلا يلزم للفظ بعد ما عين الواضع له اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى
واحد ما حققنا لك في اوايل الكتاب بنظر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره الفائدة الثانية
اختلاف حدود الدلالات الى عند المحققين وكما ان الدوران كان خروجا عن مقتضى البحث فاعلم ان العلامة
الحلي قدس سره في شرح منطق الجديد بعد ما اورد الاشكال على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون
مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من حيث جزئيته او على اللازم من حيث
الوضع بكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى بكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه
يعني على المص ان يفسر في الدلالات القائلة بقوله من حيث هو كذا والا اختلاط الرسوم فالمفهوم ورود عليه فلذلك
الدلالة وصرح بهذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا بد ان يدل على معنى بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يرد

معناه

معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وغير نظر الشيخ حاصل ما ذكره ذلك المحقق
كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ وضعية كانت
ان اطلق واريد به معنى فهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا بارادة
المعنى الآخر طوارئ بحيث لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لانه قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام
وبوضع اما التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد
بها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت اليه
الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة بتوهم استعمال المشترك في
معنيه حتى تكون انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا حتى فاما استعمال اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل
صيغ الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل لكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته فيحتاج بدل عليه
ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء اما عند تصوره فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل
على ما قد مر لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه
المطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من حيث كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بين
الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن
الا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة
فهو مطابقة جزء ما فصل ما من المعنى واللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية
واما مستعمل في الجزء فلا يمكن مصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة
على هذا الجزء بعينه من حيث وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقة التي هي
في ضمنه وهو واحد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظاهر
انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر او بالعكس فان صاحب
كل منهما على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقة فلنفصل الكلام لينتفي المرام فنقول ما المعرض بقول
ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء منضما مع انه يصدق عليها انها دلالة
على تمام ما وضع فينتقض باحد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم ما نحن فيه فالاولى ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل
وبعينه كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له
بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك
اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا في نحو البار سناق حتى بالكرز مشتمل على فرق كثيرة احدها
مسماة بالكرز فاذا اطلق الكرز واريد منه ذلك الرسناق فانفهام ذلك الفرق انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام
الكل لا بالاستقلال لا يدل على تلك الفرقة الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال
بنفسها وجاز ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لاحتياج الوضع الى قيد الحقيقة والقول بان تلك
الفرقة من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث نفس احدهما الآخر فهو مطابقي فهو

واذا اطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقة الى اخره قلت الاتم صدقا انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالة عليه في ضمن الكل وبتعيينه وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى
وهو ممنوع لما ذكرنا وما ذكرنا نظر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلا يتم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة
اللافظ الجارية على قانون الوضع كما في وضع اشخاص حد كل واحد من الدلالات بالاخر وما ذكرنا ظاهر اتحاد المعنى اللغوي
وحمد الله من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله مرة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي
بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وهو قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير لانه لا يدل الا على معنى
مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل ويعبر فيه الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر
الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدير على توجيه اخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالجملة فيما ذكرنا لك
نظم ان يكشف الناظر غطاء عن مراده واضع عليه بامور لا يرد عليه مثل الزام بامتناع الاجتماع بين الدلالات
الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث التي تتوقف
على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان تكون الدلالة
التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر انهم ازمطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة
ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا
اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ترجح
مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما يحصل اليه في القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة و
مقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها لا يلزم فيها الدور والمنع فتوقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكون موضوعة لها فقد يستند هذا المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك
المعاني فاذا تلفظ الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها
الى بعض في ذهن السامع ومن حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة
انتهى ويحقق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات
نوعية فائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمن تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص
فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه
افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول انما هي مثلا
على المنهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا تحقق في مادة ضرب زيد عمرا افادت صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضرورة
حصول الكل في ضمن الجزء اما فيه معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة
الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك
فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الا في الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضع وقيل اتفاقا فيه انما هو في الاول واما في الثاني فقيل له على عشرة

الاقسام

الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما استدلوا له بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا
لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فللمتبادر من النفي عند اهل
اللغة والتبادر وكان كلمة التوحيد يفيده بلفظه انفا فالقول بانه ولا لتاثير عنه ظاهر الفساد لان النبي كان يقول
ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبلوا منه واستدل الحنفية بقوله
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح
بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن
الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة منا بطهور او المستثنى
يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا بانضمامها بالطهور والمعنى نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء
لامكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المنفية
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم اختصاص الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد
يراد المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرنا
وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز غير الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره وقد استدل الجواز بما استدل به بعضهم بقوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع والمراد انه لا يقتل المؤمن انه لا يقتل الا خطاء
او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا صيد المؤمن صيدا وقتله او جرحه بسبب اخطائه معهم ولا يحصر الخطاء
فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الخ واختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة
كونه ناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة
بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اخراجه مرة واكثر
المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز
ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة او وسط الا ثلثة او وسطها لبطلان القولين الاخرين
رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق
كما مر بيانه ان الاثبات في ذمته فلا يعد له على شيء الا حينئذ لان الخبر مخبر عن شيء قبل اسناد النفي فهو في
حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اسند العشرة مجتمعة تحقيقا
خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
بل المراد اخراجها منها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود
في الكلام فان قلت ما اوردت على ما فررت من لزم التناقض فكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت وانه
لظنك غافلا عن حقيقة التخصيص ومتنبها عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج من قولهم الاستثناء هو
اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا بصورة البداء
والاسناد انما كان سهو المتكلم وغفلة عن حال المخرج ثم تذكره بعد انقضاء الحكم على المخرج منه او جهل بلوازم الاخلاق
حكم بالمجموع ثم علم فاخرج وظنك خبيرا فامثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية و
التخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك بمزماة فانك فعلمت فيكون الجهة الاستثنا

استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد فلا يكون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب الفتور في المشترك الا
كما لا يخفى كما هو ورد من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي وان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في
في نفس الامر فلا شك انه ايضا رجوع المراد في التخصيص وبيانا اما لفائدة اسناد الحكم اولا الى الباقي ولكن يؤدي بلفظ الاسناد الى
الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويقام بدل الفائدة ارادة الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن
نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رأيت اسدا يرمي فلا يريب احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرى للعلاقة
عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد لا بمعنى ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مقتضى
التكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلول اللغوي جزما كما لا
واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد التنبيه الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعبيدا لسامع الباقي في
متعدد غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل ما يشاء يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه
وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد
في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون بالنكتة كما في قوله تعالى ولبثوا في كهفهم الف سنة الا خمسين عاما
مع التفكيك عن قوله ثلاثمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث واما
ان مقتضى ارادة التخصيص الاتي بكلام الشارع وبيانه الكل هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع ارادته
بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بلا لحاظ ظاهر الارادة وان لم يكن اخراجا في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في رفع التناقض
حيث قال والحاصل انه بالاخراج عن التنبيه الى المتعدد بانه بالجميع المتعدد ونسب الشق اليه فتأتي بالاستثناء لاخراجه عن التنبيه
ولا تناقض لان الكذب صفة التنبيه المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالتنبيه فائدة الاعتقاد بل قصد التنبيه لتخرج عنه شيئا
ثم يقيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا مركب في التنبيه المستفاد من الكلام ليتمكن ويجعل بعضها متعلقا للاخراج
وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا بناء على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من انتفاء اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على الناظر
وما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت
الجارية الا نصفها لوارد بالجارية نصف كلها والتسليم لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد
بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا وتمسك بعضهم عائدا الى الجارية بكلها قطعا وان المراد
الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه هو الجزء
نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير
الى الكل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالفعل يعم بعموم ظاهر المراد من
اللفظ على سبيل الاستخدام ويقطع تمام ذكر الجواب عن ظاهر الارادات التي لم يذكرها ايضا وهذا الفول الذي
ابطلناه كما نرى مخصوص كثيرهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم بجزء هذا القول في المخصص المتصل
ايضا وقال لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراقي ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من حس او عقل ودعوى جزء
الفوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على حس او عقل خارج تحكم فانا الكلام انما هو في نفس المتكلم بانه هل تعمد
في معنى اللفظ واحالة العلم به الى الخارج او تجوز في الحكم واحالة الامر اليه لزوم الاخراج بالجهل مشترك طاهر
الى ما شرع بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم كبطلان ذلك بطريق الاولى انتهى من مهاسد هذا القول
التجوز في ارادة الحكم فانا ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا فائدة بيان اللفظ في الفقرة الاولى

الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى
نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فالفائدة في ايراد ذكره العام وايراده
مفهوما اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر منه فلذا انما يتم هذا لو جعل العام
في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقول كل انسان اما كاتب او غير كاتب ابن هذا تمامه فيه وليس
قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في تخصيصه وكونه حقيقة وبدعوى
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في ادائه المعاني وايضاحها انما هو
هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم لا لحظ اعتبار انهم في البلاغة تم وما اخترناه كما اشرنا من جعل الا
اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وتحقيق المرام ان علينا ان
وضع الواضع او وضعه في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد آخر
يتعلق بالبلغة فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعلماء كاسرنا هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه
اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصل ما منا منهم من جعلها عشرة موضوعة باتها اخر
عنها الثلثة مثابتها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلت ان قولنا عشرة الا الثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في التسعة كما هو مذهب الجمهور وان قلت ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في التسعة لا بمعنى انه وضع
له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابي الحاجب والعلامة في المتاخرين الى احد
القولين وطريق الرد على ما فهمه النقشواني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية فالمفردات
فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في التسعة وعند القاضي حقيقة فيه
ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون مجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في التسعة وان تعبير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور منا لوضع الاستثناء والمشار من الاخراج وغيره
انتم حاصل قول القاضي لعل كون مجموع المركب اسما للتسعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه
خارج عن قانون اللغة اذ ليس لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ بعد الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة
التعبير على جزء الاسم في اشتراك الجارية الا نصفها مع عدم دلالة فيه على معنى التعبير عنه بلازم مركب كالطاير الولود
ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة فهما ومثل بيت سبع واربع وثلث لا بعشرة عشرة هكذا فيرد عليه انتم مثلا
بخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس والذلك انتم لو كان معنى عشرة الا الثلثة الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة ويبادر منه كما حرره العضدي وهو مسلم ولانه لا يكون الاستثناء مخصصا انتم كما لا يضر
مذهب الجمهور الذي اختاره على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي انتم يستلزم وحدة الحكم فليس
نفي كما اثبات وانت خبير بما تجمع ذلك خروج من الظاهر ومخالفة لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في التفحص والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغة
سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيحمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف جوازا
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمشهور انه يجب كونه اقل وقيل يجوز الا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واعداد اعيان المستثنى والجواز ان لا منهم في الكثرة الى حد يصح
استثناؤه ما عداه مثل ان يقول على مائة الا تسعة وتسعين ونصفا اخبرني الاكثر وهو بامر الا نصف

ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو مخالف للآية
الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم
المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يعلم لك فساد كل ما اورد عليه فلا تطيل بيانه تعصبا
بر عليه انه لا بد له على جواز استثناء الاكثر بجواز التساوي وقد تقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الآية الاولى
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر
الناس غير مؤمن حكم الآية الثانية فيكون متبعوا الغاوين اكثر الناس وردنا ان المراد من قوله تعالى عبادي المؤمنون لكون
الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل
الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول
القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم
الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا نصفه يلزم بواحد فلو لا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة
كالمستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح بشرط ان لا
اشكال في هذا المقام لم يستغني البيضاوي اعلم احد من العلام ويخفى في الخلص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه
لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر
الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التمييز الفرق بين المتصل والمنفصل وان
الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص منه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فهذا بناء نقل القول بالفرق
بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في البحث السابق
انما كان في التخصيص قلت مع انه بناء نقل القول بالتفصيل المذكور ثم فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء
تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا
يلزم ان يكون مختار الاكثر في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز
استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا
عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتخصيص ما حققوه في البحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك
الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجاز
نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية
حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا
تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة
والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية الا ترى انهم
يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز مع انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات
بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والظاهر انه لا يتوقف ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج
عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل

من الباقي

من الباقي فلابد من اقامة الدليل عليه واثبات الرضة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات
يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب امثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال
لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم مجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل
على كونه حقيقة فيه والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال ثم نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو
كان المخرج اقل وكونه ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم
الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالمتصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد
المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك
فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريبة
اهل العرف بعد ون مثل قول القائل له علي مائة الا نصفه ويستعمل مستهجنا ركيكا لا انه اطالة مملة بل الخالفة لما
يفهم من الاستعمال يتصور فيه ذلك في موضع التحقير والتمليح بل وكذلك له علي عشرة الا نصفه فضلا عن قوله
الا نصفه ونصف ثلث وتمام توجيه ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا لقلته وان الغالب الوقوع في
الاستثناء البدائي كما هو غالب استعمال العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لما يفهم لاصل وضع الاستثناء
وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان الحق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وعقلة الا
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة فقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل
انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما
بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة
من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس
الاصناف الباقية اقل والمقصد هنا اخراج الصنف بعنوان افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص
فظاهر الا بنا استثناء صنف من اصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة
اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد
اكثر من الباقي في ذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات فيه ان عموم الجمع افرادي لا اصنافي والذي يؤيد ما
ذكرناه ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض
الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي الليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق
الاصناف فيه ففي كل واحد من الابنين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بينا ان لو فرضنا ان صنفا جماعة من
العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف
الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا
الى اخر المائة من الظرفاء لعدم فيها وح الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء
او كونه حقيقة فان فتوى الاكثر به لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء البافين على ان الافراد عبارة عما يفهم منه
اشتغال الذمة بعنوان التصريح به ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل
اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التشبيه
بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة

فلا دقيق

الاستثناء بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة ليكون الاشتغال قطعيا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب طرحه
الكلام ويبرأ ذمته اخره ورفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجمع لو اراد الاطعام
من يجزي في هذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا لانه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول ان
موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وقال
لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون خصوص العام حقيقة وهو
ايضا مختلفون في التقرير فلا بد اولا من تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا
فذهب الاكثر وتعالى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير محصور له كثرة بحيث لا يعلم
والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او
سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده
فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص
بلفظ اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقرر ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الحكم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم
الطوال سواء عم الطوال وخص بعضهم وذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم وترجع الضمير الى بني تميم الى الطوال
منهم وكلمة بعض اكرم بني تميم الى الليل او ان يدخلوا الدار الحكم على جميعهم فانه اذا لم يبق وجميع الازمنة في الاول وعلى
الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط انصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كله
تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزام التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من
حمل العام فقط على المعنى المجازي في الاربعة الهيئة المقررة مغايرة للهيئة المقررة وكل منهما موضوع لمعنى واحد
فقولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا تاثير التركيب حقيقة لمعنى واحد
لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ايقاع القصر الى بني تميم فمجاز بدليل تمام ما في قولك اشتريت الجارية الا نصفها
واما قولك اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من عرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكان دخول ان يدخلوا الدار داخلين منهم واشار المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان
يفعلوا او ان يجهلوا وغرابة تغيير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما قيل ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا
في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرح بعد التخصيص يعني ان الاسناد واقع الى الباقي بعد اخراج البعض
من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فنقول ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المتصلة
كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم وقد حققناه ثم نظير الثاني لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون
المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون كل واحد منها حقيقة ولا مجاز فلا يتم
القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة والا
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وانما الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة
عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد
تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فمنع ذلك التناول لا قبل التخصيص اذ المتصل بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع

لا للباقي

فقط

لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة
التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وتجلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية وجه
بيان ان الخاص ليس بجزء للعام بل هو دلالة دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو
كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة
في الفرد بل بمعنى ان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث
استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما
ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب
بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع مشتركا لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع
وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من التبعية بالافرينة وبدونها يبقى العموم وسبق الغير علامة المجاز وما
يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما
هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم
بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان
بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه
الجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كونها اصل حقيقة في الوجوب
لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك كذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا في الايجاب كون صيغته اصل حقيقة في الوجوب
وكذا ما نحن فيه ويظهر للمتامل ان كون المستثنى الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه
لبداهة ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خبر بغير مستقل فان لفظ العام حال انضمام المخصص
المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض
بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام
لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللفظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام
المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا
يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن المستثنى الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه
والتثنية الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز فلما بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما
سابقا عند ايضا بانه لو كان التقييد بالا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا
اكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والفرضية الاخيرين مجازا مجازات واللوازم باطلة
اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام المخصص بالملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اذ لا دخل في قيد غير المنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق في حكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد
فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب
من حيث المركب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا اليه
فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما

ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسم الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض
مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا كما انه
لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد
من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس بعض المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم
في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا كلمة الكلمة على الجنس وكلمة علامة الجمع والتثنية والتعيين المتبعة على مدلولها
وان جعلنا ما كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال المجموع هذا المعنى فوجه التوقف ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون
المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها كلمة المبتدا والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع
المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كلمة منه معنى عليه والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه
كما بيناه سابقا فهو لا يلائم ظاهر الاستدلال لان ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل اراد معنى
المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية
على المفردات المستقلة الموضوعة بالوضع النوعي المتعلقة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها
فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه واراد معنى انه بعض اجزائها وهي
المفردات باقي الاجزاء وفي كونها حقيقة على اخراج المفردات المقدمة فيثبت الحقيقة في المقيس عليه اول التحوي ان ادعى
في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال وهذا بالجواب
جواب مراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذا الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
ثم وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس
من جهة احتمال ان المعنى لسبب الصيغة بل انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو بما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام
في المثال الاخير وجعله مقيسا وجهه ان الحكم بفرق بين اسماء العدد وغيرها والتخصيص في جواز منع الفرق بينهما وجه
ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الحكم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالاتمام المدلول وان الاخراج
وضع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها وفي ذلك
وهو عين ظاهر الوجه والقائل بحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل
من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير هو ان
نحو الدين يقال في الدهان والدار والجماع بمعنى الخصوص والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا يجوز فيه فهو من هذا
الوجه حقيقة في المتناول وخصوصها وصورة عامه لما مجاز في المجموع فضعفه ظاهر تمام

فائدة

العام المخصص بمجمل لبين بحجة انفا فان كان مجملا بحسب الوجوه في الجمع مثل قوله تعالى اطلب لكم هذه الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان مجملا في جملة هو فيه الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود
واما التخصيص بين فالمعروف منه هنا صحيحا التخصيص في البيان وتفصيل الاصحاب انفا فيه صحيح في ذلك واختلف العامة
فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من قال بالحجية مطلقا ومنهم من قال بالحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال
بالحجية بما لو كان العام منشاء عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالتنبيه الى الحرمي بخلاف مثل السارق فانه لا يتصرف
الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فانه من السرقة ومنهم من قال بالحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان
كالمشركين بخلاف اخراج الذمي بخلاف ابقوا الصلوة قبل اخراج الحائض فان ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف

اصل العرف

اهل العرف في فهم ذلك حتى يعيب قوله اخرى عليه غير المختص وكذلك في العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من
دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام عمرو بدايتم وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى
انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي و
اما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم
به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول
الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصر عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا
يقبل الانكار وهو يستلزم ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العموم حول الباقي موقوفة على افادة المخرج
فلو كانت افادته للمخرج ايضا موقوفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف كالدور ومعيته
كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر قطع بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من
المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن
كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذا الاقربية الى العام
مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعين المجاز وكذلك
لو قيل رايت اسدا يرمي اتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا البخر ولا ريب ان العام المخصص بما مع ملاحظة عدد
مخصصه اقرب معه منصرف عند الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاه في المرجح ما ذكر فامر الادلة مع ان الوقوع في
كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لو وقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل
والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل
والحمل على القائل الجمع كما ذكره القائل بوجوب الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دلالة الظهور
الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا وهما
ذكرنا ايضا الجواب عن الاشكال في هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعد التخصيص مطلق وهو الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا يتم على من قال انه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف
يجتمع هذا مع الكلام في الفائدة السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا الا ان كلا من
الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وهو يوجب هنا الاستدلال بحيث يصير على
القول بالحقيقة باتم مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد بعاض العام
انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه
ورد بانه لا يجري على القول بكون الجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السنة مثلا اسم لهذا العدد فاذا
كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الاثلثة ولا على القول بان الاستدلال مع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام
معناه الحقيقي الاصلي الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي
التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه يطرح عليه شيء الاخراج ما
اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى
لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس
لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على

القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وفرق المفصل المتصل والمنفصل ايضا مبني
على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل او لعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على
هذا فاظره الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات العام دون بعض مجازات العام فان ما اتينا من الباقي قبل التخصيص اقرب
من غير المبني وكلما الاحتياج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر فيه بالحجية في اقل الجمع وان اقل الجمع هو المتيقن
من بين المجازات بعض جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فتصادر حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في بعض
مجازية وبنينا على القول بالحجية في القانون السابق فلا منا من عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيصح فيه هذا الخلاف
المذكور في هذا القانون وما ذكر بدفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكر في
التزييد لا يدفع التوجيه المذكور لان المراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اخرى وكرات متعددة ولم يطلق الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيص
حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى
دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح فالعام يحتمل الحقائق
متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فتساوي احتمال سائر الحقائق وبتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام
بعد تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد
من حيث الخصوص وبعد التسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف
وتما ذكرنا تقصير بعد التنبيه على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فاما من قال ان عشرة الا ثلثة اسم
للسبعة لعلة كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في
من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكلما الكلام على القول بكونه
حقيقة في غير المحصور لانه لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم
يجيء في ذلك انه ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على
القول بكون الاستناد الى الباقي بعد الاخراج فانه بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول نعلم ان الكلام
في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاستناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الباقي في التخصيص
لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق التسمية الى الاستناد والحكم فاذا حصل الاستناد بغير المقدر يخرج
فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا ايضا يظهر انه فلا منافاة بين الاصلين
اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء مما اجمال يفتقر بحيث الحقيقة
الى القرينة كما في المشترك وكلما المجاز اذا تعدد في المجاز بل وكلما المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان
ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على انظر
كما بيناه في مباحث الاوامر وقد بينا ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وصحة
ما باطل وما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو مو
على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي
ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول لو حضرنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق
على هذا قيل واتحاد الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقول بكونه حقيقة

بلزم ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف ما ذكره ظاهرا فقد يكون غيره وقس عليه التفصيل خاتمة لو ترك
ينظم ما فيه بالتأمل فيما قدمناه اذ بنينا على التحقيق وانتفاء الدليل على ترجيح الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران على
معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا
بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف النظم ولا يصار اليه فلذا اعرضنا
عن التحقيق وتماشكنا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتأمله
وبقي ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكرارا ولغوا
اما الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة
بعد العام في مثال الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة الواردة بها ورد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكل دليل القائلين بالحقيقة قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم
التكرار واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر **تنبيه** ان مهما امرا
لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم بتعيين افراد المخرج والباء
الى المخاطب كما لو قال كل النساء الا ثلثة منها ويجوز ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون
العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل المستدل في ذلك انما هو التصحيح نظر
القائل بالحجية في اقل الجمع فانه الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى
الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به
ثمة مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق
الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فانه اورد النص بحرمة لحم
الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكما ان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة فلا بد ان يتعلق
بالباقي بتعينه لا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والا فما ذكرنا ينظر الكلام على الاستدلال
واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما بينا عليه وسيجيء في القانون الآتي ايضا اشارة الى ذلك وما ذكرنا ينظر الى ما
ما فقد يعارض قرينة المجاز المرجح للحقيقة في تمام الباقي على ما ذكرنا بالتعين ارادة الواحد واقل الجمع وكذا الضعف هذه
المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكن لم اقف في
كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا واستعرضوا المعارضة ولا بد لهم ان
يجيبوا عنه بان تعين الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وانما عند المفصل في التعين على قرينة
اخرى وهذا ليس حجية العام في شيء كما لا يخفى بل الحجية ح ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت
ان المحتمل المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان الخروج في الاستثناء
والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال ومن الناس
العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق العلماء والخروج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصلحاء
منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراء هم هو غير الشعراء منهم وانما بعد ذلك
خبير بطريق اجراء الكلام في الباقي لما تقدم فيما من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز الخاص
والترتيب **فائدة** الحق موافقة للاكثر حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام بعد التخصيص

المختص فقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد فيه من الرجوع الى الشارع وتحقيق المقام من تمهيد
مقدمة يكشف بلاحظها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حال الناس وبين حال اصحاب النبي ص والائمة ع في
طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم وعارفين بمصطلحهم
واحاطة للقرائن الحالية والقالية على بعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد
يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه خالف لبقية
الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكانوا
المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا
سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم لو التخصيص لا خروجه كان يتفاوت الحال من اجل التغيير وقرائن
وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى آخرين في زماننا
وعلمهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه مع قليلها الا من عباراتهم كانوا
يشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مخالفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع
الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك فتعين التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول
في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مخالفة عنه وبالجملة اختصار زماننا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب
الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة
فكيف يقاس هذا الخبر بمقلد الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك
مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال واما عن الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما
ايدي الكذابين واهل الريبة والمعاندين للائمة ع فاردجوابها ما ليس منهم فتحقق في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من
الاختلال من جهة العلم بالصدور وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة
وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من كثير عدل وعدلين ومن جهة الاختلال في المتن من
جهة التنقل بالمعنى مرة او مرارا فتخلفه واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال
ومن جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة لسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات
البينية والاشكال في جهة العلاج ومن جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة
من الدين لا بد من تحصيل معرفته من تعبير صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وطريق معرفته وسبيل في ذلك
الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية
الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا العلم بخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها
لا تفيد الا الظن مختلفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة
ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او
المساوي والقول بالتخيير مطلقا او الاخذ باحد الطريقين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه
في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار والاخذ بكلما رأيناه اولا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن
الغالب بوجود المعارض مجاز من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وراسا وهو باطل جزما وما يحكى عن الذهبي
مجزوم به ويمكن ان نستفيد بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى

يمكن الاعتماد على احصل الظن بجنسه من جملتها الا الاعتماد على كل واحد منها والاصل جواز العمل بالظن الا ما قام
عليه الدليل ولم يقم الا على هذا التقدير مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استحبابا ان يعمل عليه وكذلك
سائر الادلة فيصير المفتوح من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انما قلت انه قائل بان الخبر الصحيح من باب
خبر الواحد حجة مثلا فاذا رايناه خبرا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره
قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في
الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت هذا بصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها
مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالمحرم لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة
في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فافهم غاية ما في الباب ان العلم بوجود المعارض
وخبر لم يوجد له معارض لمن اتى بطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا
علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج
والترجيح فيما لو كان الخبران متعارضين اذا العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا
علاجه وعدم العلم بالعلاج ان هذا الخبر الذي رآه اولا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما فاذا كنا نعلم
انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل واحد اذ المعارض اما حادثا مشتملة على الحديث الذي له معارض
والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل كون الحديث الذي نراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو
الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من المستفيضين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والتفحص وحاصل المقام انه حجة الله
على العباد منحصر في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل جواز الاعتماد الا على
ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهما ولا يمكن ذلك الا بعد التفحص عن المعارضات و
الاعتماد على الترجيحات وتنقيح الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمت هذا مفقود في المقام
المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الدافع بجميع حكمه او المخصص الدافع لبعضه ولما كان
الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوى احتمال وجود المعارض هنا فحصا مظنونا فصار ذلك
اولى بوجوب التفحص عن المعارض فيها عن سائر الادلة وشبهة من قال بقوله بوجوب التفحص عن المخصص في العام هو انه لو لم
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك به طلب الحقيقة اذا احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع
في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ليس في الحقيقة اتفاقا وبدلالة فضلاء العرف بذلك فكما العام وجه
الا انه اراد انه لا يجب التفحص عن المخصص اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن
احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال
المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق واما ارادته لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم
يكن هنا ظن بوجود المعارض من الادلة بل لاحتماله بمعنى ان يخص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دالة على
ارادة المعنى المجازي في الكلمة وصحيح وسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نخصص في العام عن المخصص لاحتمال ان
يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان الذلك الى
حصول الوثوق في العام بعد ظهوره منا حتى يصير لا يوجب كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة

الادلة اكثر اخذا لا لوجود المعارض مخصوصا بالبعض دون سائر الادلة فثابت على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة
دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الخفاء
لعله مختص بما نحن فيه بل محقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب التخصيص فحصل الفارق وبطل القياس
ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الخفاء في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة
فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان نزل ما من عام الا وخلاف سائر الخفاء فان لم يترجح
المجاز الثم فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا يفتقر الى
التخصيص بخلاف سائر الخفاء فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ يحصل على الخفاء وما يقال ان اكثر كلام العرب
مجاز ان نهو غرا فليس على حقيقة وما ذكرناه لا يجب التخصيص احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل
اطلاق العام على شخص باعتبار جامعة جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء يحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه
ساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك فيحمل
على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل عن هذا الاصل
جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز وقد عرفت
امكان اجتماع الجهتين وانه انما انما ذكرنا بعين الانصاف بحيث حقيقا بالقبول واما التدليل على كفاية الظن بعد
وجود المخصص بعد الفحص فهو التدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم
التسبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضي جواز العمل به فان فرض امكان الوصول اليه في بعض الاحكام
الحكم الذي يمكن ان يحصل منه العلم ان كان مركبا او كان جزء العبادات المركبة فحصل العلم بالجزء ليس تحصيل للعلم بالكل
وما يصير ظني بكله لبين يعلم جزءا كما هو واضح فحصل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو يقين الكل
فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم
وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول ليس فيما نحن فيه
العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن منه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وهذا التفويت
يندفع ما فهو توهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لا يمكن تحصيل
القطع وهو خالف ما هو المعهود من طريقتهم في العمل من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام
فالمراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب
تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن فاجوبة المقول بلزوم
تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن
لانه ما يبحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه
واما الذي يمكن فيه المشاهدة فلهذا بعد ان يحصل له القطع بذلك ذلك وكان مختص لذكره وقت مع ما فيه من
منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن
بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص
لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بانه المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب
وينبغي ان يقال ان ارادة البعض مجاز مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال

تمنع عن القطع بحكم الله تعالى الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض بالجملة وجود المعارض وعدمه
احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض والمختص بحصول القطع بحكم الله تعالى
جزاف من القول وامكان تطرق جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفية الدلالة لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن عنه
ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح
فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظهور في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا
فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض
احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في الدليل بعد تعميم الظهور في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها
وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على العلم هو ما
يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك
الظهور والقطع بعدم المعارض بل يكفي الظن فقد ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل
من تاخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام
او غيره واستدل على ذلك بوجوه الاول انه لا احد من المنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والا
لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمختص بل يسكت ويلقي بالقبول والا
لفعل البناء فصار اجماعا على عدم البحث عن المختص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال ايضا الاصول
الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الآخر اثنان والثلثة وهكذا
والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المختص الا بتحصيل جميعها فلو كان
واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى
مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا
حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عن المختص وقرروهم على معتقدهم من العموم وتزيد توضيحا وتقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا لبيان جميع الافراد وكذا خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب
هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجة وبيان المخصص في موضع آخر وكما قلنا
والباحثين كان الزاعم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فاستدلال الاصحاب بذلك كان لسكوت
ذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذا العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فرد ذا من قولنا
انه يجب العمل بالعام البحث عن المختص العمل به في جميع الافراد وبعد ارتفاع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص
وغلبته بالتفحص عن المختص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ان يدل ذلك الاطلاق ولا
قطعا لاصالة الخصوص الا مع احتمال وجود مخصص آخر راجح على عدمه بالخصوص وتلك الاصالة اصل التخصيص
الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يصفو الذهن دعوى مثل
الاجماع لا اصل لها لا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل ما رواه سليم بن قيس الهلالي في الكافي
عن امير المؤمنين حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في آخرها فاما الفرض مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ
وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن الى
ان قال فانزل الله على رسوله صلى الله عليه وآله القرآن وفيه تبيان كل شيء وما يعلمه الا الله والراسخون في العلم يعلمون تاويله وتفسيره

وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها والحديث وقد صنفا ما عرفها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة
ان في الآيات الاخبار عاما وخاصا لا يندفع الاختلاف الجواز الابملاحظتها واما ما ورد بمعرفة العام والخاص فكيف يتم
اما ان نؤمر بالبحث عن الخاص والحادث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق في رواية داود بن فرقد المروية في
معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلام ذو وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يتكلم
ويدل على المطلوب الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب لا يقال موافقة الكتاب وعدمها
لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة
عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عن ايراده بعضهم فمقبول ايضا فانا اذا ما ظهر مما تقدم ان الاخبار
المخصصة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك كاد يبلغ مع
فالفروع المنكرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص ايضا شيء مما لم يذكروه في كتب الفروع وما
يعتقد بوما بوما اصحاب مصاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فلزم
انهم العباد بالله فقد رأوا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جوابا فظهر انهم الكفوا في جميع ذلك بالاصول المنقولة
البناء بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وقد مر من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام
الشرعية آنفا بذلك ملخص الباب جعل الفرع من جزئيات الاصل وقاعدة كلية دلالة العام والقاعدة على جزئياتها
ظنية فنقول ان الموجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل
البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه
ونفي الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة
في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت بكمالها يصلها اليد التخصيص فلعل
الرواة كانوا يعلمون ان ما ذكرهم من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا اليه الخاص تبيينه من
خارج والتخصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بيناه لاحتمال وجود مخصص آخر غير ما ذكره لا يضر كما بينا لان الظن
بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في سائر
الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل ونقل من ذلك ان الامام اطلع عليه وفي كل
ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس
بزمان اصحاب الائمة ولعمري ان امثال هذه الكلمات من تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء فيما يقع منه البحث
وما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام بتحصيل باب الكتب لم يكن لاجل ان التخصيص عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع
قيام الاحتمال الراجح ان لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام [illegible]
ان [illegible] وجه الاستدلال [illegible] بالمفهوم [illegible] عند مجيء العبد والبحث عن المخصص تثبت اي
تثبت فيه [illegible] لا يلزم التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه [illegible] بعنوان القطع او الظن وانه هل
صادق او كاذب والتفحص والبحث عن حال من خبر العدل اذا كان محتملا لغيره ظاهرا اما الاحتمال بالله ليس بتثبت في انه هل
هو صادق او كاذب والكاذب [illegible] خبر العدل لا يشمل قوله من حيث احتمال الكذب بل الشامل والتثبت انما هو في
فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التثبت
في خبر العدل مطلقا لانا نقول اما تمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل

نقول المراد

قول المتبادر من الآية المقيد والكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل ان التخصيص بحمل جزء العدل فان قيل انه المجمل خرج بالاتفاق
وبحكم العقل للزوم التحكم في حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا بحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح
من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم
لتحقق حاصل الاجمال وحينئذ نقول احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما
في المجاز المشهور عند من يقول به عند احتمال الوضع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر
عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا قول الخصوص ان العام
بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا الطلاق الآية حتى بالنسبة الى
الدلالة فنقول انه ما ذكرنا هنا من الادلة على الخاص يقيدها والا فلا دليل يعتد به على كل من جزئي العدل من المتعارضين
ولا ريب انه لا يمكن العلم بقطع المراد من الآية ان جزء العدل من حيث انه جزء العدل لا يصح فيه التخصيص اصلا
وان وجب فيه من حيث انه يعارضه جزء عدل آخر فقط اما كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث ان التخصيص وجه الاستدلال
انه تم اوجب الحد عند انذار الواحد وانه يقيده بالنص المخصص وقطع الجواب عنه انه تم ما ذكرتم من اسقاط القول
الخاص انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن باصالة الحقيقة ولكن لا يكفي هذا
الظن بل يوجب الظن ان ابدا لا يقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض
انه غير مغفول عنه فلا يفيد ظنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يتحقق الظن حاصل مع شيوع
التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا لم يشكل الامر لتعارف مراتب الظنون بل تعارف مراتب الظن
الكافي للعلم ايضا فلو قلنا بانه لا يجوز الحرج الشديد مع انها غير بينة فالبيان ما امكن تحصيله فيه فيجري هذا الكلام الذي
ذكرناه في تحصيل العلم ايضا ان الظن انه يكفي في تحصيل الظن بتتبع كل باب يتوجه في كتب الاخبار لكل مطلب لكل ما يظن
ما له مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب ان كان في كتاب آخر مثلا ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له
مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة والجبيرة ونحو ذلك وهكذا
وقد صار الآن تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تأليف الكتب المبوبة مثل الكافي ويجب الاستبصار وزاد في الطاعة
كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص
من ملاحظة الكتب الفقهية بما لا اشكال انه منها يطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك تمام بين على الاطلاع بحال الاخبار
وخصوصا وعموما ايضا بما ملاحظة كتب المتأخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمختلف وغيرهما ولا يجب تتبع
جميع كتب الاخبار مراقبة الى آخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه قد يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد

المقصد الثالث في بيان تعقب المخصص

اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت
او غيرها مستقلة بالواو او غيرها ومتعلقة الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مختصة به وانما الخلاف في غيرها
وفي الكلام في الاستثناء ثم فاسوا عطف بعضها على بعض الى آخره الاستثناء المتعقب لجمل المتعاطفة
ظاهر في رجوعه الى الجميع وفي الاستثناء بكل واحد واحد وحينئذ واشار الى انه قد اختلف في العود الى الاخيرة والاستبداد الى
انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والعزالي الى التوقف فلا يدل انه حينئذ في انهما وهذا هو المنقول موافقا
لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فثبت حكمه فيها لا يثبت
في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هو يقول لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا فرده التكلف بما

من الاصوليين وليس مرادهم محل النزاع في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية انهم موافقون له في ذلك وكان الاخيرة بان على
العموم على القولين محمول على ظاهرها لتحقق في تمام الحكم مع قول الحنفية لنا في التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان تعلق
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم وتعلق
تخصيص الاخيرة عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وما اخذه الحمل على اصل الحنفية وعندهما التوقف
في التخصيص وعدم الترجيح لعدم معرفة الحال وملاحظة اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة
الخلاف بين الحنفية وبينهما في امر مقصودهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وقد بينا انه
لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة المستثنى كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند الشافعي والمصنف
الفاضل المحقق الشارح حيث نفى الاشكال فمواقفة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وما لقب وجه
بعلة غير الاخيرة اصابها الا على القول لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتعرض في الكلام دلالة الخبر
بعارضها بمجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قادحا على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض
اصحاب المذهب نحوا وتعلق في المسئلة الى آخر ما ذكره وجه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ايضا وفي مرادهم مجرد نسبة الخصم
الى الجهل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع انه مقتضى تلك الاقوال ان
انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المنعقد للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء والقول بان ذلك
من الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الجميع
ان العموم سيق على حاله في واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها
وللمعترض ان الامر دائر بين ارادة المراد من اللفظ هل هو العموم او الخصوص واحتمال ارادة المعنى الاول من معنيي المشترك
او العموم والغير المختص واحتمال ارادة المعنى الثاني والثالث في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام
الغير المختص غير الثالث في ان العام هل يجري مجرى الصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي له
يظهر له مخصص بعد الفحص البحث حتى تؤكد صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مختصا او
غير مختص من مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا اثر مخارج عنها يمكن نفيه واصالة الحقيقة
واصالة عدم التخصيص ونحو ما ذكر في ذلك الخبر لا يحتاج الى مزيد الاطناب بالنسبة اخذا من موضع مقابلة ما
نحن فيه بحث البحث عن المخصص مقابلة يجوز العمل بالعام المخصص بالجملة وانما جعلنا الاشتراك بين
من الجمل على العموم لانه لا يظهر عليه ان اريد من الهيئة المعنى الذي كان يريد تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لا يريد تعميم
ما سوى الاخيرة والتوقف بتوقف لما لم يتعين هذه المعنى الحقيقة للهيئة التركيبية حتى يبقى على اصل الحقيقة او
الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لا يتعين الحمل عليه وما بين العموم وما على سبيل الاجمال حتى يعرض
حال المعارضات الخارجة راسا بما له العدد وقد عرفت انها من اختاره صاحب الزبدة وهو القول بالاشتراك
وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في ذلك من افراد الاخراج حقيقة فانه لا احتياج
الفرق في فهم المراد لكون افراد الكل غير متناهية وقيام هذا القول بل صريحا انه لم يعين للهيئة التركيبية حقيقة
جديدة ودعوى ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة
فلا يتفاوت الحال بتعبير بعام واحد والعموم متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن

قبل فهذا المشترك اللفظي قائم للتعيين لا للتفهيم فشتر انزه تهدا لضمنها الخارج مفتقرا لا باس بايراد ها مع توضيح
متى ويخبر واصلاح وتحاول الواضع لا تدلم من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وتعين بازائه لفظا معينا
كزيد لولد عمرو والفاظا مخصوصة منصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين في الفضل لها واجمالا كوضع المشتق
الجملة مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له
خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما غير جزئيا كما صادقه او صحيحه فلا يتعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما كما ان
الاول الجملة ومثال الثاني الاسماء الاشارة والمشتقات لما بينا مثل فاعل لمن قام به الفعل
بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع صاد وصول
للمبالغة فيحصل التراوف في الوضع النوعي ايضا وكان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
خصوصية الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحو ما والعلم الاجمالي
في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانها من واني وعلى مثلا لوضعها في معنى
معنى عام لبقوه الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف بخصوصياتها لتلك المعاني مثل لفظ هذا وهو كل
مفرد مذكر مثال الثاني ذي وتي وهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع لهيئة للالفاظ الثانية فانها
التنبيه ووضعها حرفا نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من الهيئة الاولى من هذين الضميرين ومنها عام والموضوع
له عام وتجاهل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه
فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يصور على وجوه احدها ان يوضع صيغة فاعل لكل
كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة شئت فهو لكل من قام به تلك المادة وصادرة اعني كل واحد من الصيغ المبنية على
زنة فاعل موضوع لمن قام به تلك المادة وهو ضارب موضوع لمن قام به الضرب فاعل لمن قام به الفعل وعالم لمن قام
به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور معنى الوضع معنى عاما وهو كل واحد من
القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يثبت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه
لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا فيه ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما يثبت منه في
قولنا لكل كان على زنة فاعل الخ عند تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والمعنى ان هيئة صيغة فاعل
لمن قام به المبدء يعني هذا الجنس اللفظ هو ما يثبت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كما نفسه لكن المراد
بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يخفاه مما يلزم كون ضارب فاعل وعالما مثلا
موضوعا لمفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو مفهوم الكلي يعني من قام به المبدء بل مصداقا
من قام به الضرب والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي طبعا خصوصية قيام الضرب والعلم
نحو ما فهو من منتسب المادة والكلام في وضع الهيئة اذ اللفظ بتوسط الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على
المعنى الكلي والشخصي ايضا لو لم تكن والثالث ان يوضع لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب عالم لمن قام به العلم
هكذا وهذا ايضا كما نفسه فيكون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي ملاحظة الخصوصية
اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان
القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد واذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة الاصوليين قالوا ان وضع

المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات حيث انا لم نضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد لان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او
القتل مثلا الفاظا منسوبة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما ومنه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه نفس وضع الهيئة
اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فح انما وضع لفظا كليا منطبقا لمعنى كلي منطبق وكما ينتفي كلي اللفظ في ضمن مثل
ضارب فكذلك ينتفي كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك ان يضع حرفا آخر بازاء المعنى بل لفظ ضارب من حيث
انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوع عند من قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك
تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان والجملة
ووضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال
بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه نفس وضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد
اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من قام به موزونا مثلا من الالفاظ على ان المعنى فيها ايضا فيه
الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني ومن ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فالحاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اريد تصور الكلي جميع تلك الجزئيات ليمكن ان يوضع بجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة
مثل من وفي وهي لكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لتلك الجزئيات وهيهات نحن نبين لك ان لا تلفظ صاحبا
يفيد معنى وقاتل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات
الاضافية بخلاف اسماء الاشارة **تنبيه** من بعد تمهيد المقدمة المتقدمة يعني قوله على ان وضع اداة الاستثناء
قبل وضع الحروف عام والموضوع له موضوعا الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى
الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له عاما كالمستثنيات والنكرات وكان
الموضوع له خاصا كالموصولات من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح
مرجعه احدهما للرجوع الى الجميع ومرجعه الآخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص
من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب
حينئذ ان وجه الصلاحية لا يختص فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام الشخصية
ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا
هذا تصريح ايضا ذلك اذا اختلف المستثنى منه واتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النحو الذي ذكره يخرج
الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المختص صالحا لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين
ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المختص الذي يصلح للرجوع الى الجميع كما ربما يتوهم فالصورة المفروضة
لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهكذا يصلح للرجوع الى غيرها ايضا اذا
امكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب لم يتعين الرجوع الى البعض فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد تحصيل ارادة المعنى العلمي اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام والموضوع له
المثال مثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل

ومتى يزيد في فاسد ضوء واه كان قوله المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من المعنيين
على الاجمال لا على البدل لان الظاهر انه اراد واصلاحية المختص بالفعل لكل واحد اصلاحية لفظه لارادة معنيين
احدهما للاجزاء بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاجزاء قال ابن الحاجب ان لفظ
المختص صالح لان يراد منه ما يختص بالاجزاء ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة
الاجزاء فقط منه لا ما هو المذكور في السند القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المختص لكل واحد من المعنيين
كما هو الظاهر من كلماتهم والحجة انه لو فرض صدور الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك
وفاقا فقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين ومنها ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المنفصل
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم ان زيدا بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاجزاء او الاخراج
من الكل بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاجزاء وبينهما بون بعيد و
بالجملة هو ذهول واغراب له في التعقيب الذي ليس له اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط
بينهما مرة الى الاتيان في الارتباط والتهم هو نكوي الغاص والله ولي السرائر والتحقيق عندنا بلا اشكال ولا غلاف
في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل النظر انها وضعت لوضع عام لكل واحد من الافراد
نوضع كلها لمعنى واحد وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة
وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل
فيه ليس الا خصوصية الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى واما
ما يقال في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية الاخراج خاصة بل تصور عموم
معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج فكما انه لم يشترط في وضع هيئة التركيبية
الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاستدراك وغيره الى الاخر خصوصية لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخر
فقط بل هو اعم من رجوعه الى الاخر بمعنى حقيقة له ولم يشترط استعماله في غيره وبناء ذلك يتوقف على امور
الاول انه وضع الحقائق والمجازات وحدا كما حققناه وبيناه في استعمال اللفظ المشترك في معنيه ومن التامل يظهر
ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا يمكن ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخر اجنبي من الادوات ولا ارادة فرد
من المستثنى والثاني انه محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج على البدل لا كون المجموع مورد الاخراج
من يفسر المصنف لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع وتوجيه المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني
الواصدقاني الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما عال اذ لفظ واحد موضوع لمفرد تاما ويجيز المخاطب في اختياري
فو يريد اذا قبل الجنس بواحد من الغلمان لا يخرجه عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة
واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول انه
يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والواصدقاني الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل
واحد فكون اخراج واحد من المجموع الثالث انه جعل قوله تعالى لا اكلت لاشربن لاعمن الا بالليل بمعنى الا
هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وانه جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اعز
بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان تجمع اعلى باللام حقيقة في العموم وارادة

بغير اللفظ توجب التخصيص وهو خلاف الاصل فلكن بعارضه لزوم تخصيص بعض بهم وبقى اسدا وارادة هذه الجماعات
من مجموع الجمل فالامر دورين مجازات المتبر اذا اختص هذا مفهوم كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد
ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا ثابتا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر معنى كما حققنا
في محله وكما اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي كما بينا فكذا لا يمكن ارادة فردين من المتبر بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل
ولكون ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه
الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الغرب من مجاز الاخرة فيجعله الهامن جهة انه فرد من افراد الاستثناء
لا من جهة انه خصوصية الاخرة ولا تحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت
من الخارج كون المتعدد السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانما حقيقة ايضا وانما حصل التعرض
اجزاء المتعدد التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد
منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اختاره وما اختاره صاحب الفصول هو
انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراد
فمثل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد الاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد المتوالي
بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخرة فقط وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع
المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان
الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته ولدليل المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن
متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تارات بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات
الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي وبه كل على ما اخترناه بنادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في
المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال
ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه واحدا تابعا على ما حققناه فكذا لا يتبادر من قولنا اضرب
والق اصدقائي الا واحدا الاخراج واحدا تاما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخرة واخترناه من جهة خارجية
مثل الغرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما
ما اختاره فيه فلا يدل عليه دليل لمنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للمتصور والمذكورة المتعددة ودعوى تحقق
الوضع لافراد ذلك العموم المقصود الكلي اول الكلام لان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا
يفيد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل لا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة
لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل لا دليل عليه بل نقول انه ثبت من الواضع الا
الوضع في حال الوحدة لاشتراط الوحدة نظير ما ذكرنا في معنى المشترك فالاطلاق ايضا فيه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى
دفيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة كما لا يشترط عدمها فالكلان على التوظيف والتوقيف انما ندعي التبادر وهو
دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب الفصول واما بطلان سائر الاقوال فهو ما ظهر مما ذكرنا بظهر
تماسك في نقل ادلتهم احتج السبكي بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم
هل اراد تخصيص الاخرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك العموم ايضا فانه
اذا قيل لك جاء رجل بالامر عندي يحسن ان تقول من الرجل وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا

استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل قرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاجرة الثرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر
فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غير شرب على التجوز وبه ان
الاستعمال الابدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة الرجل الاول ان
العطف يقتضي الجمل المتعددة في حكم المفرد وتقريره على وجهين الوجه الاول ما قالجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه
فقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها فيه
منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ثم والمنا
باطل بما في التفسير والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا
زنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على
ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه الثاني ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى
الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيره مع كون كل منها استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ثم ولو سلم
فالاجماع ممنوع وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط دون الاستثناء والجواز في الشرط
كلاهما ممنوعان وبيانه كونه ليس بشرط ان القدر من الشرط هو التعليق كما مر وكذا يجب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق
الفعل على المشيئة بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المتجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر كذلك من باب التسليم والتوكل و
بيان الاعتقاد بانه لا شيء من مشيئة الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لا لتعليق المقصود وبالجملة المراد
منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يتكلم بغير ان
صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشيئة الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه وبهذا
انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومثله الفائل يجوز
الزيادة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انها مفعولا لان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد تعليق
والزيادة ومراده من التعليق بالمشيئة حصولها انما كان بمشيئة الله ونوع نفسه واما بيانه كونه ليس باستثناء فهو عدم
اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام
في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد
به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسبب مثل ان يسئل عن جامع
امرأته مرة هل تعتد منك ولده في الرحم فيقول انشاء الله تعتد وان لم يشاء لم تعتد وهذا ليس من باب المتداول في
استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى وفيه انه لا يحصل الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسئلة لغوية
وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان
يقال ان المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لازم حمل كلام المسلم على ذلك كانه من توابع الايمان والتوكل
والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء مما يدل للرجوع الى الجميع والحكم بالعود الى البعض حكم يجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم تكن متناولة لبعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب
ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال
بتخصيص الاخير وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان

للاصل ايضا فالمنبا ساطا لفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التكلم بنفسه منها الفاظ في مثل
النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوها انما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بينا في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع
انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة او اقل مراتب الجمع فلا مزية الى الحمل على الجميع وقد
يتوقف على القول بالاشتراك اذا الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على المزية نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع
الغلبة غير واضح المأخذ وتعاشر في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك
نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح الشامل على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب
ترجيح ارادته وان ما ذهب الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولو بقصد على قائله به والترجيح ملاحظة الغلبة في جانب المجاز
ترجيحه على الحقيقة اذا التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال
لفظ العين مثلا في الناظرة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على المذهب كونها من معانيها الحقيقية والاستعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك
احتج الحقيقة بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدم
تركه العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور المدرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب لانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يتوقف
للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن يقابله مخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الا
على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر بيانها وايضا يقابله ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور
المدرية غلط لانه لا نقل الواضع ورخصة التوقف على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان
تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى القول بترجيح المدرية لانه لو صلح تجرده سببا للخروج عن الاصل
لجاز في المنفصل في القطع عن انه ايضا ولما كان المراد ان ظاهر التكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم افراد الاستثنا
مستلزم لانكار بعضه ولا يجمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بهذه المخالفة اذ ان ارادة العموم
بعد ما بينا من الظهور مستصحب والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للعمل على
الحقيقة لكان التصريح بخلافه بل فوات وقته مناقضا له ووجب تدبره وبمنتهى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور المدرية
لما مر فما لم يفرغ لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متفقا للزوم على
كلا التقديرين فيجوز به ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول
وقد يصحح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فمنقوض في تقريره ان المراد بان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالتقريب التعليل ان الداعي على التجوز
هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرحوا به في محله لا المخالفة النقل الاخيرة فتمنع المخالفة النقل الاخيرة بعد
القول بالتجوز التي شيء عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب
فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لمخالفة الظاهر لا تنزيه ظاهره مخالف الحكم
الاول فيلزم ضرر ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين وكذا ارتكاب
خلاف الظاهر ضرر ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتقدم وانه يصير قرينة

للمجاز لكن الفرد المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص وأما لو ورد استثناء مجمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من
الواضع الرخصة في تعليقه بها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد أن لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن
كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعليق بالكل ودفع الهذرية بحمل
بالارجاع الى الواحد فحسب فيجب ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاولوية او بالقطعية او بالاجماع و
نحو ذلك فالقائل برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذا
تخصيص الاخرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لرضه بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاولوية ونحوها فههنا مقامات ثلثة
اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا فبعد ان عدم سماع الاستثناء المتصل
عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل مذهب الكلام فيه غلط مخالف
لضوابط الوضع بخلاف ما اخر فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكن لحضور الاجمال
فصار مثل المجملات فلا يتم لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى اصل العموم
والقائل في نفيه عن اكثره بالاصل والاكتفاء بالاخرة انما هو للمدلولين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم
التناقض وظهور المخالفة للاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار
مثلا لا يصار مخالفا للاصل ضد لنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحرير والفرق
بين التقريرين ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم انما هو لاجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة
بالحقيقة وان تعين هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي مخالفة الاعتراف منا فتصير
للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد
تكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما عين فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما بيانه في
مخالفة الاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن النزاع كما لا
لا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فالمدعى ظهور الارادة
وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي بل ذلك اصلهم الشهير
في الاستثناء وعلى ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال
الفصل المتصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور
الارادة في هذا التقرير مع ظهور ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يعلم للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة
على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا بنائي ما نقول
هنا لان التركيب ثم يقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي حتى جمل متعددة بعده ومجئ استثناء
عقيب الكل فقد تم الكلام اللغوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في فهم المفهوم هو الاول وان كان المتكلم
يختصر في جمل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدق
اللفظ يوجب الحمل بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا
لا قطعيا وان جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان ما ظن ويتجدد للتفهم بعد جديد بارادة المعنى المجازي
ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتم الى اخره ففيه تناقض وهو مناف لما نقله عن المعترض فانه

قال سابقا انه انه لا يحكم بالحنفية حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره كما يجب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل و
الشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل
وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب كما لا قاعدة على هذا المفروض فلم يبق الا التمسك باصل
الحنفية اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتخصيص في الجواب بهذا الدليل لا يدل على
منافاته بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده وابن هذا
من اثبات كون حنفية مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل على ما اخترناه في المسئلة بلا مفسور ولا قائل ومنها
انه لو رجع الى الجميع لزم الاقرار بقوله والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشيعة
لا يعتبر وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحنفية فلا ينافي ذلك كون حنفية في الرجوع الى الجميع لخروج
عن مقتضاه في الجملة بالدليل الخارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص
بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان عنها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت كما لا
يرجع المختص بعد السكوت والانفصال عن المتعلق الى ما تقدم من تلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه انتقل
من الجملة الاولى الى الاخيرة استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثنا
لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب في العالم باختيار الشق الثاني ومنع كون
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو ولسلنا لكن نمنع امتناع
اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان روايته
الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو والظرفيان مع انه قائل
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونقل الكسائي على الجواز وكذا يجوز القراء تشريك العاملين في العمل اذا
كان مقتضاهما واحدا وربما يوجد الجواز بمثل هذا خلوا مضر لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يختص احدهما به فيتعين ان
يكون منهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يتوهما كالكلمة الواحدة وهي ممنوعة مع احتمال ان يكون حاصل مضمر صفة
لمحلوا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجماع المؤثرين المستقلين فيه فلا ينفي اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية عبارة عن
معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات فيه ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض
بصورة التجوز فلو استعمل الصيغة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم ينقل عنه القول
ببطلان الاستعمال فيه والجواب وعليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نقض التجوز
الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المنع عنه هو استعمال لفظ موضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن
عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب الحذر عنه على القول
بالمجازية ايضا ومنها ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز ودفع خرط القتاد ولا يصح حمله من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما القرينة بارادة الجميع
من حيث المجموع فهو خارج عن المنازع فيه ان هذه العلاقة شرط وهو مفقود ولا العكس فيه بيان بقوله موضوع

للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج من غيرها فان
جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا يجب ان يستعمل فيه بل يستعمل في فرد خاص آخر منه وهو
الاخراج عن كل واحد وهذا النوع من باب اطلاق الشفق على شفقة الانسان اذ الشفقة مشتركة بينهما وبين غيرهما من
شفقات الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفقة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله
في كل اخراج فضلا عن الكل الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة فهو الفرق المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع ثم ما
ذكر وليس فليس وما ذكرنا انتم تمامه من هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضرنا اخراجه في
المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع
الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضرب غلمان الاثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك ووجه الاول ان الكلام في الجملة المتعاطفة لا غير بيننا لكن الاتفاق
فارق بيننا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم التفويت لو عاد الى غير الاخيرة اتفاقا لانه لو رجع مع الرجوع الى الا
الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل بتبع الاستثناء الاخير فلو قيل له على عشرة الا ثلثة
الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالتسعة واذا اخرج من الثلثة واحدا بالاستثناء الثاني فيرجع الاعتراف الى
الثمانية فيصير اذا رجعناه الى العشرة ثابتا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالتسعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول
فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور ترجيح لاحد الاقوال فيه
تنبيه انك اذا اطلعت خبرا بما ذكرنا تعدد على اخراج الادلة على حكم سائر الخصوصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى
فائدة اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يختص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله ثم يرد من بل وفي بعولتهن
للرجعيات فقط لا لجنس الترتيب فمن وعلى الثاني فيه البيانات وعلى الثالث بتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فائدة وان كان واضحا
في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص
الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر
واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وفيه ان ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم الاضمار
لان المراد من قوله ثم وبعولتهن بعولة بعضهن لا التخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض
فلا اضمار فالامر دائر بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار وكان ترجيح التخصيص على المجاز وقد يجاب عن ذلك
بين التخصيصين ولا مرجح لاحدهما على الآخر فيه ما فيه اذ المراد ليس الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وهو
المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم
في الضمير فانه وضع للجميع اعتبارا لا ولا التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وفيه ترجيح الثاني بانه يستلزم مجازا
في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا حقيقة المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازا وفيه ان
الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعتبر فالمعتبر ضبط اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر
عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان الضمير معنى كوضع الاصل في الضمير المطابقة للمرجع

وضع الضمير في الاصل لما هو ثابت حقيقة له او لما هو منه عرضا وذلك لان وضع الضمائر قد عرف قبل الوضع
وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي بذلك بمنزلة المشترك كما اشرنا اليه في اول
الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وكلما اسم الاشارة
مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى القرينة فيدل استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب
وعلى حقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير هذا المعنى تم اما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب
ولو بمقتضى الحال والمقام فلا يجوز ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد اما كان باللفظ الذي اريد المعنى
الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ودورده على
ح واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي
ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دلالة القرينة على ارادة خلاف
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بغير
ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم
بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة الظهور كونه مجازا
الثالث بينا انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق ويبقاه مجملا
الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معناه مثل العموم عن الظهور حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظهور فالعام
المذكور اذا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما تبين لك ان ذلك بناء على عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في
الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز وفيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا
ام لا والذي يقتضيه القاعدة هو الاول لا الثاني وانتم فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وقبل
التخصيص تقتضي الحكم بعدم ظهوره حتى يتخصص وبعد التخصص والتمهل ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل
يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يعتبر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص
ولا يجري اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل هذا الظن بمركب هذا مع انا لو فرضنا التخصص من الخارج ثبت تخصيص
ما له من جهة اخرى فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج و
بقي الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرضتين بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص او بين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يصلح كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او عدم
مخصصا لعدم الكلام انما هو في الثالثة اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما اخرنا اذا ابتدئ
في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فنقول ان
ان المراد منها غير المدخولات وغير البائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ ما اريد منه من اصل العموم ام من
الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي فيبقى المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء ايضا
واذا قيل بعد ذلك ان احق بردهن ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يعلم من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو
الرجعيات او الاعم فاصل العموم مجاز وان كان المراد بها تمام البائن لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات

ثبوت الاجماع كان ركاً بحيث ثبوت العدم فظهر انما حال كون مخالفة الضمير مختصاً للرجع لا بقرائن الظهور المرجح في العموم
ثم انه يمكن الفلسفة فاعدة لزوم مطابقة الضمير للرجع اينما عامة فيمكن ان يكون مختصاً بما سبق ظاهراً في عدم
على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف
في الاضعف اسهل فتأمل ثانيها لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد السؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال
الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه
اما الذاتية باعتبار الوضع كقوله تعالى وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص اذا جف فقال اينقص اذا جف او بحسب العرف
مثل قولك لا آكل في جواب من قال كل عندك فاقاهل العرف بفهم تقييد الجواب بعدم الاكل عندك وكذا لو كان مستقلاً
مساوياً للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان
الكفارة او اخص من السؤال مع كلية البيان على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعه الوقت
لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل ذكوة الخيل زكوة او ليس في الاناث زكوة فان الاناث
اذا كانت محل التموين فيثبتها فالذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ومن فهمها في الاناث يفهم عن الذكور كذلك
ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن
الماء وجواز الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضاً لعدم مانع من ذلك وامثاله لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال
مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله تعالى
شاة ميتة على ما رواه العامة انما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل وتعبيره اخر على السبب يخصص الجواب بل قال السبب مخرج للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ
الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعاً سيظهر وكلام العلماء والصحابة والتابعين على العموم
الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من يتتبع الاثار وكلام الاخبار احتجوا
بانه لو كان علة في السبب وعبرة لفات الطائفة بين الجواب والسؤال وفيه ان الطائفة انما يحصل بافادة مقتضى
السؤال والزيادة لا ينفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان لم يكن تخصيص السبب باخراجه بالاجتهاد
كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراجه انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه
المقطوع به وبانه لو لم يعتبر السبب لكان لغو لبعد مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه ولبين ذلك الا لاجل
الاختصاص وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة
المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة التيسير والتخصيص وغير ذلك من الفوائد وبان من خلف والله لا انفق
بعد قول القائل لم انفق عندك لا يحنث بكل انفاق بل انما يحنث بالانفاق عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصاً لحنث
بكل انفاق وهو تعلم بالانفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقاً وفيه انه لغو
فجواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثر
القول بل شرعي عام مثل قوله تعالى جمع بين الاختين يجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون
دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وفيه
عند من ذهب الى ان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف وخرج مع كون العام اقوى بل لا يخصص المفهوم
الخاص غالباً عن العام المنطوق بتمام شيوع تخصيص العموم بتمام اقوى وفيه اوضاح التجنيس والجمع بين معاً

ما ذكروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب في ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
في جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد
المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لاخلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان
التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل بن الجمهور في
التالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرا التعارض يجب عليك
اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على وجهان التاويل والدلالات
فاحرص عليه واجهد في تحصيله فان العمل بالدليلين معا امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن
من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين
لشرائط القبول او ظاهرين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما
عموم وخصوص مطلق او اطلاق وتقييد وحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تناقض ونحو
ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدم رجوع الى المرجحات تمسكا بكونه
جمعا بين الدليلين بناء في تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع
بين الدليلين وان كان احدهما اضعف بناء في رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون المرجحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام
يستدعي ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير وتنقيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام ترجيح
الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالتنبه الى الهجر والترك والاسقاط لا بالتنبه الى ارجاع
احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن حقيقته الى المجاز اذ
العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما انما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص
عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات بما
امكن بعد الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا ووجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر ومراد
من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يعتبر في مجاوزة اهل اللسان
هو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي حقيقتها
كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقرونة حين التكلم بقرينة تدل على هذا
المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة المتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال
الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فحقيقة واما في العام
بمجازه المتعارف وهو التخصيص بمجرد وقوع العام والخاص المتنافيين الظاهرين في كلام متكلم واحد ومتكلمين كانا في
حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص بينهما وهذا اشارة من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا فلا بد من مراعاتهما
ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الاخ
يحتسب الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في
الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير

ظاهر

ظاهر مشكل الاضمار بعد الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة بعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة
عليه الا ان يحمل الشهرة بين الاصحاب قرينة على اتفاقهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي يعضد
القرينة من الاخبار فامر واضح مثل الاخبار الواردة في ان العارى يصلي فيما وتوى والاخبار الواردة في انه يصلي
قاعدا فالشهرة وان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثاني على العدم وهذا التفصيل رواية صحيحة هي
كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا
دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر او اخر بلفظ النهي في ذلك بعينه يجعل الامر بمعنى الاذن و
النهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية
او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظ
واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة
توجبه لهم المخاطب الشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا اما لا يمكن فيه
الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في
محض الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنظور مطلقا مع تسليم غلبة تخصيص
العمومات وشيوعه ومع التساوي فيجعل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا
بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف بتسليم غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يؤخذ من الرجوع
الى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيث حصل في المفهوم ظن اقوى من العام يخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة
ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحض نظر الاصولي هو ملاحظة المقام غالبا عن القرائن والا فمع الالتفات الى
المرجحات يتعين ذلك في رجاء التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتها او اليهما معا مع التساوي والامكان
او التخيير عليهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما
مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال
من ان الغلبة عند لا يوجب ذلك المراد ولا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين
كما ظنه بعض الحقيقة لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص مجازا خرقا لاعتماد هنا انهم على
المرجح مع وجود المرجح في احد الطرفين وما نقله الجماعة من اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في
الاخر ترجيح مال الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل من الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم
المعاني فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعدها لو عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد و
امثالهما ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط لا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وبينا
لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص مجاز مبني على ان الدليلين مشكل بل هو الفاسد
احدهما واعمال الاخر فان التالف انما هو في بعض مدلول العام ونص الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص
يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلولي اللفظين بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة
المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في المجاز وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة
في علاج الاخبار المختلفة ويجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله وقد لكنه المقام فضابطة الجمع والترجيح

تمام مدلول اللفظ ليس في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم

ان الخالف الحاصل بين الدليلين سببه لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا مع ترك
الظاهر انما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة
ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر ولا يحصل مع ذلك فانما يمكن فاما بل هنالك بمعنى احتمال يتزل عليه الخالف لو
لم يكن ظاهرا او كما يمكن فح نقول ان اراد العموم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله
على محتمل صحيح بناسب ما يركلانه وان كان بعيدا ولم يحمله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ فيتب لغرضه
دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا قابلية فيه الا انه لا بدل دليل على وجوبه اقول الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى
الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب تنزيل المخالفين على احتمالين بحيث لا يجب
طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في مصنفاتي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج
لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤدي الى الخروج عن كلام
الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا يقال يكون مراد العموم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب
فيما يمكن جمع بوفق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد ما لا يمكن ما لا
الامكان بملاحظة العرف فح نقول ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يؤ
الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى
الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا ساويا او رجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في
مقام الاجماع ايضا كما زعم يعتبر ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم
الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الضعيف واما ظاهر كلام الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره انه
عندنا اما هو اقوى في العمل من ذلك لاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح ثم ان الرواية مصرحة بخروج
ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما رسول الراوي فيهما انما هو عنهما والسبب ليس مختصا بالجواب ولا يمنع الرجوع
في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات

فائدة لا يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر
وبها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثانيها التفصيل بجواز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها
التفصيل ايضا بتخصيصه ان خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد يستدل المحقق نظرا الى انه
قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل
به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانه قد
تعارضا فاعمالهما اولى من اهمالهما ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولو بالعكس
وقد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص ويكون مجازا ثم ومع ذلك فقول
انه قد عمل به فكان الخاص اراد به معنى مجازا ايضا بحيث لا يوجب ترك العام العام وحقيقته فضل كونه جمعا بين الدليلين لا
يوجب العمل بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل
عليه العام من افراد الخاص وبين نفس الخاص فهو ملغى باجماع فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقول لا يجب
تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه استعمالا فالغلبة المراد في نفس الامر
كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فمنعنا حجية المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص

في الازمان فهو من افراد التخصيص وان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام عن الغاء الخاص وهو موجود في التخصيص
اما بطلان الثاني فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب ان كان قطعي الصدور والكن ظني الدلالة لزم خاص الخبر
وان كان ظني الصدور والكن قطعي الدلالة لزم تصادم الدليلين لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكره و
انت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع
المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي هذا المعنى وهو لا يلزم
قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا فلاجل
ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما الثاني فلان المعتبر في الاستدلال هو اللفظ من حيث
الدلالة لا من حيث هو والكلام نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع
فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فيكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكل الحكم
في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالظاهر وارادة غيره فيه ثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية
المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما
كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظهور فاخفي علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غيرها ظهر انه محتمل فلم يبق القطع
بالمراد بما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا
يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة
عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن حين وقت الحاجة وبنحو ذلك وشركنا الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين ايضا كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فان العلم وما ذكرنا
يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بالمدلول الظاهر للحاضرين فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع
ان جواز العمل بظاهر الكتاب في المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الاخباريون والتفتيش في حجيته واثبات جواز العمل به بالاصالة
يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالغلبة
كما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على تخصيص
ظاهر الكتاب به عامة فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتنا
بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص
بل قد يقال بتخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا
اقل من مخالفته لاصل البراءة الثانية سنن الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك
من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا ضعاف
ما ذكر تمام المذكور من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله وكذا ريب ان
خبر الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب
طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مخالفة ومتعارضة
معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير
معمول بها مع ان الكلام في الخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب العموم ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب بتلك الادلة ايضا

اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة تخصيص خبر الواحد هو قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
هذا المقام ايضا ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب
بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في الخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة دائما
اما الجواب عن الشق الاول من الترديد فبان المسلم من التخصيص الذي يعبر هو الفرد الخاص بعض التخصيص في الافراد
لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى التنبيه او الاولوية التخصيص اغلب الشيع وارجح من
التنبيه لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص ثانيا وقد يقال في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه رفع بعض
المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكون في بقائه
علة الوجود فلا رفع حصوله يستلزم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه
لا معنى له في احكام الله تعالى واصالة لا يصعب عليه شق ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجاعل
وهو ممنوع فان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت لعدم وجوده بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في
ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقضى معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما
ارجح وكون احدهما اضعف في نفس الامر عن الاخر مع عدم افضائه بالنسبة الى الامر لا يوجب فهم من اللفظ حمله عليه مع
خصوص شيوع التخصيص وارجحيته توجب ترجيحه فيبطل القول بعدم الفرق بذلك وتبايق في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص
ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض
فظم بذلك انه لا فرق في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه فرقا في الجملة وفيه ان ذلك نحكم من قائله فان امكان ارادة
الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا فاتم ان اريد بمجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا
تم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن ناخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المعتزلة
بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص مقدم والعام مطلق فلا يقاومه الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى
بان يخصص تقديم دليل مطلق وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب
التراجيح وجوابه بنظم تمامه فان الغلطية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي
قطعية المتن وحجية المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انما قد بينا اثبات المرجح وثالثها
اذا ورد عام وخاص منافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاذعان او يقدم الخاص او يقدم العام او يجهل تاريخهما
ان كان يعلم التاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة وعلى التقديرين الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص
المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يتوجه لهما العام والخاص على الاطلاق بل عاما
من وجه وخاصا من وجه لان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد توهم
يجعلون فيه هذه الادلة الخاص بانا العام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما
متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه بالاخر ليس
بذلك بل انما هو بضميمة الاعتبار الخارجية التي قد تمنعه على الاخر وايضا فانهم في الصورة الاولى يجعلون العام على الخاص اتفاقا
او على الاقوى او نحو ذلك كما يصرح في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم التناقض

وبطلانها

لو بطلانهما رأسا كما لا يخفى وإن أريد بناء أحدهما على الآخر فلزم الترجيح بلا مرجح كما مر في نفسهما كما هو المفروض أي من حيث
محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح أحدهما على الآخر
في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتباينين لا بد فيه من ملاحظة
المرجحات الخارجية في التخصيص بعد ملاحظة المعارضة وتقديم أحدهما على الآخر أو لا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد غفل بعض الأعاظم هنا وعمم البحث واستشهد بعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الأمر عليه اختلاط
مباحث التخصيص وبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الأصولية وأنت خبير بأنهما مقامان متغايران
فصل بينهما في كثير من كتب الأصول فمن الشواهد الذي ذكره أن يخفى الأصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب بأن عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع أن بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى إذ ذكر
ابن الحاجب ومن تبعه في مقام تخصيص الكتاب بالكتاب كلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك بتجويز
بقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم والتخصيص بيان يجب أن يكون بالسنة وأجابوا عن ذلك بالمعا
بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ومعنى أن البيان صفة له لا بأنه المخصوصة وبأن بيانه مخصص بالمشبه
ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض إثبات مطلق التخصيص وإن كان بمعارضة المرجح الخا
وإطلاق التخصيص على مجرد أحد العامين من وجه على بعض أفراده بحسب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث بناء العا
على الخاص بقول مطلق أعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة وأما الإمامية فلما كان مذهبهم اعتبار أبعد
الأجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بأن المراد بأن المتوفى عنها زوجها تربص أربعة أشهر وعشرا
إلا إذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وإن الحامل تصبر حتى تضع الحمل إلا إذا كانت متوفى عنها زوجها
ولم يبلغ مدة وضعه له أربعة أشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا أيضا معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى
على المتدبر البصير والذي دعاهم إلى ذلك إجماعهم وأخبارهم المستفيضة مع أن النظر من أبنية أولات الأحمال المطلقات
فلا يعارض أبنية العامة فبنوا أمرهم في ذلك على ترجيح عموم أبنية أولات الأحمال بسبب لا لأنه اللفظ وأفرادها بالحكم وغير
ذلك مما خصوصها الأبنية الأخرى وتمام الكلام مهما في الفروع مع أن تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على أحد وأما
المحققون متأملو العلامة في يب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بأبنية الفروج وأبنية أولات الأحمال وكلام
هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فإن الظاهر من أبنية أولات الأحمال المطلقات وهي أخص من أبنية ذوات الفروج مطلقا
ومنها أن استشهد بكلام صاحب في حواشيه على كتابه وسيجيء الإشارة إليه وإلى أنه لا دلالة فيها على المطلوب
وبالجملة لا مصرح بجعل موضوع هذا القانون الفرد المشترك بينهما بوجه فلنرجع إلى تفصيل الكلام في الأقسام الأربعة
ونقول القسم الأول وهو ما علم افتراقهما وهو قد يتصور في القول والفعل أو الفعلين مع احتمال إرادة القولين
المتصلين من دون تراخ أيضا بأن جعلنا المفارقة أعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف
إلا عن بعض الحنفية فقالوا إن حكم المفارقة والجهل بالتاريخ واحد وهو يثبت حكم التعارض في قدر ما يثبت أنه يرجع
إلى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المفارقة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم
بهما والعام المتأخر ناسخ لنا ما مر إذا من الفهم العرفي والرجحان النقلي الأمري والشيوع والغلبة واحتمال النحو
في الخاص مرجح بالنسبة إليه وقد يستشكل بأن الأخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة أو ما هو موافق الكتاب
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك وفيه أن المبحث

منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص
اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وقد ظهر لك من اتفاق العلماء الا من
شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص بنفس تلك بطلان تعميم المبحث
بحيث يشمل العام والخاص من بعد ما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام
المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا عم فانه اذا كان الخاص من كلامهم فيلزم
وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم
عدم جواز العمل باخبار احاد المختصة للكتاب والاخبار المتواترة راسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والا
مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل
مجرد تراخي رواية الامام ع من حيث هو عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة
فلا يلزم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم
بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يسلم عقلا
ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين و
اخفاء فائدة ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا و
الحاصل ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى
في كلامه وما اراده النبي ص من سنته فما اليهم مع الائمة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل
المدقق الشيرواني في حاشيته لقارسيته على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه و
تاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظاهر
كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم
يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم الحذر وقد تاخر بيان الزمان ونهايته ايضا فقد يكون
من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا
لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل
حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث
وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
الشريف الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب فاستدل ايضا بان فيه الجمع بين
الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص وان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ولو نسخ ان
كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يركب
تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه
هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانه
لو لم يخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص
على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة

بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا الا بان يريد صاحب العالم الاستدلال به فيقال في تقريره
انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا بعد نفي صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاصا من جهة عموم لكون قطعي
الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا بل يشاكل النقل الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحينئذ الفاضل
المدقق اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه في عموم محل النزاع بل جعله مورد
في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشمولا
بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكر في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي
الغاء الخاص دون العكس جاريا في العمومين وهو قياس لا يساغ لعدم العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع
الى الجواب عما اورده صاحب العالم على الدليل ونقول ان عموم الخاص لا ينفي نصوصية دلالته بالنسبة الى فرد ما من
الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الخاص الحقيقي ايضا قائم وكذا
في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان
المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائلون بالنسخ بوجوه الاول
ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين يشابه ان يقول لا تقتل زيدا لا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا
ناسخ فكذا ما هو يشابه وجوابه المنع عن التشابه فان التخصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال
غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فيتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه
ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم
لان وصف البيانية من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر
فما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف عند
الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل بيان تقديم الخاص
اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في
هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما
مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل
من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في
صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار
الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص ثم يستلزم بخروجه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وقد اجاب عن هذا
الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينفي الشرط فينفي المشروط
معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فانه تحقق في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل
وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت
العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان يريد بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون
الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص

ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى انا نظم ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل بالعام
التخصيص الحاق الشيء بالاعم الاغلب لما ثبت ان مجاز التخصيص وانما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو ورد من تقدم
الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد ونوابهم بتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا
ويظهر جوابه مما مر شرحه ثم ان هذا الاشكال واثر ذلك في اخبار التمثال عن ظاهره لعدم ورود المنسوخ في كلامهم
كما اشرنا سابقا لا الناسخ من جهة انه ناسخ بل ما يؤتى عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ومعاملاته وبيانا في الكتاب
وسنة نعم هم ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال
ما وقع في زمان الرسول وامّا الاخبار النبوية عندنا فليست جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد جواز تاريخ نزول الاية
مضبوطا لا خلاف بينه وذلك في الجمع على نظر الباب الرابع في المطلق والمقيد **فائدة** المطلق على ما عرفه اكثر
الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة مطلقة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت ذلك الجنس وهو
المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي
والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة وتظهر من جماعة منهم الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد
حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو المهمل لا بشرط شيء والعام هو المهمل بشرط الكثرة المستغرقة
صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاتحاد
وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الجنس فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق جزئيا من جنس
لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققنا في مبحث جواز تعلق التكليف
والاحكام بالطبائع في نحو ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الفرد مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك حكم ولا نضيع
التعرض لتحقيق ذلك وعرفوا المقيد بما دل على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعموم وقد تقدم تعريف آخر وهو ما اخرج من
شائع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج من هذا الشائع والنسبة
بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على يد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول
وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يدخلان من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فيجيء ما مر في احكام معارضة
العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وغيرها واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير
ذلك يجري ههنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون
المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل الطعم فيهما واكل فيهما ما شيئا او يتحد حكمهما مثل الطعم فيهما
الطعم فيهما ما شيئا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية
التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى
اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا
امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل
منهما اما لا اذا كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان
العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم

عدم العتق

عدم العتق في تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل لا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او
يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب التنقيح والمختار انه من باب البيان
سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان
الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظر ما مر في حمل العام
على الخاص لشيوع التقييد شهرته وبحاثه وانتهاء صرفه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما نشير اليه
واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم
لامكان الاعتراض بان الجمع لا يتصور في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر
بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بعض حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا
على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى
التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا فانه كان مستفادا من الامر المطلق
بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يذب عنهما ايضا بان حمل
الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخييري بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل الحقيقة
كما سيجيء وبه يقيد انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه وان
اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب
اذا اشعر المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق
الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون حينئذ بيانا للمجمل
يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتفهيمهم المجمل بالظاهر وما ليس لظاهر فعلم
ان ذلك خروج عن النظم والنظم هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
نسأل الاخصائيين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره ثم في وقت يعترض عليه بانه
لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل
به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق فيعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال
الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق
رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن تقييد اصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين
وتساوي الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس فيهما قدر مشترك يقيني بحكم يبقى
الزائد عنه والاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تعارض بينهما فلينا مثل والثالث
ذكر سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يحمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه
فلا يجب ارتكاب مجاز حتى يحمل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس مجرد العمل بما في ضمنه كان حتى
بل في مدلول المقيد بل هو اعم منه وحينئذ يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة

على اطلاقه

وان ظاهرت فاعتق رقبة

قلم الناسخ لشيء بذلك ما في بعض شروح الكتاب من شرح قوله وان ثالث انه حيث قال واذا كان وما يصلح للتقييد وهو كونه له نفس الحقيقة في الواقع ثم قوله
الكلام مختلف ان الحال وكذا ذكره ره

انلا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح
لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما
ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضى
ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن النظم وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين
الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة والمهية لا بشرط كما مر
وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان ضد
حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وايضا الاصل
الذي عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى التقييد والظاهر ان مراد القائل هو
الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة اي فرد كان من افراد المهية على البدل وربما
كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر
يحصل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي
على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا منه من الشارع سواء قارنه ذكر التخيير
او قارنه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا
لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز اجزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال
مطلق وارادة فرد معين واقعي منه ولا يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور
القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومثال الوجهين يرجع الى كون
المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة
وفي مثل اشتري رجلا اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومثال الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما
بالقرائن مما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل
المطلق والمقيد فكونه بعد قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى وجاء خر قبل مؤمن
من ال فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق ضد حظ القائل خطا عظيما واخلط طلبه الامر فلا تغفل
وقوله الا ترى انه معروض للمقيد فيه ما لا يخفى الاشكال ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا
المطلق والمؤمنة قيد للمقيد فقوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا ومنه باطل
هو صحيح الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي الفرد المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو
ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى الفرد المشترك بين الافراد في الجملة
لكنه قوله المطلق اذا استعمل وحده وقوله المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود
المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي وتحقيق ان هنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي
زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يتوهم القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها
في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به
المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال الاخير

جاء العالم فخالف الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة
على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة ليس بحجة كما نقله صدر الشريعة في نهاية الاصول
فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يحتجون بكلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجية ما اذا كان
في المقابل مطلق رجحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف قالوا الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا رفع هذا
الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا مرة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان
عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة بعد وجود عتق
المؤمنة وحصول الامتثال بوجود الطبيعة في ضمنها فيطلب حينئذ بحصول الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما
فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد واما قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منها
ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان الاعتراض في الجملة ولكنه
لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان
هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل نحو لك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي
وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك
توهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثم وقد ذكرنا ما عندنا على هذا الاتفاق في ابداء قانون بناء
العام على الخاص فليرجع اليه واما حصول الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب بقيه انه يفهم منه قبول
التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحتج الا الى كتاب الله
لا لاحظ وايضا القائل بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم
ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما نحن فيه قيد اعتبار المفهوم فمنع الاختصاص فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل
بحمله على ارادة الافضلية ايضا وقد ذكرنا بطلان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد تقرر التحقيق فيه
لنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال
باتي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صدوره
تقدم العام وحضور وقت العمل به بمثل المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق
والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق
لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء لانا نجد البيان عن
وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد
ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد
يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون
مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والتابع الناقص او هو ما كانا متفقين مع اتحاد المتعلق
حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار اعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا

وأورد عليه بأنه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فإن النكرة المنفية تفيد العموم وقبله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق
المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني وأورد عليه بأن معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا
ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد إلى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتبين فقط
ويحتاج إلى قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فإن جعل الحكم بعدم الجزاء اعتاق المكاتب أصلا كما قالوا
في حكم هذه المسألة تاما مع اعتبار مفهوم الصفة أقول ويمكن دفع الإيراد عن مثال الأكثر بإرادة الجنس فيكون التنوين
تنوين التمكن ويصلح المثال الثاني أيضا بإرادة المتعدد أيضا كما بينا سابقا ولا حاجة إلى جعله من باب العهد الذهني مع أن إرادته
في معنى النكرة ولا يدفع الإشكال مع أن التقييد بعدم الاستغراق لا فائدة فيه إلا أن يراد دفع توهم أن يجعل من قبيل الله
لا يحب كل مختال فخور وإلا فالأمر داخل على المنفي والنفي إنما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو أوفق بالمطلق من العام وأما
ما ذكره المورد من أن مفاد الخ صبه أنه إن أراد أن كاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق
له مع وصف كونه مختلفا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وإن أراد بعد اختبار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس
معنى هذا اللفظ بل يحتاج إلى تقدير وإضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بنا له كما ذكره إذ البيان إنما حصل باختيار المكلف
ذلك الفرد وإن أراد جعله من باب إعطاء رجل من أعضاء البدن ومع ما فيه مما مر أنه ليس من موضوع المسألة في شيء فهو إن صدا
الضوء المشهور من هذا المثال فلا يصح للعدول عنه والضرورة لا تدل أن يكون مراد من يقول المثال بذلك عن هذا
نعم يصح ما ذكره لو لم يخرج النهي عن معناه إلى معنى إثبات مثل أن يراد منه أن يعتق على الرق مكاتبا ما وح ثم معنى المطلق
ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد والحمل إلى آخر ما ذكره لكان خبرا بأنه خارج عن مقاصد الفروع وأغلب موارد الاستعمال
في الشرع والعرف إذ المقصود من أمثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد إبقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب
لا إبقاء الرق للمكاتب مع أن إرادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا إذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي
من الأفراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما أعتق من عداهم من العبيد وهو وإن كان يتم في مثل هذا
المثال لو كان مالكا لمكاتب لغير مكاتبي لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا صيدا ما إلا أن يخرج أيضا إلى المعنى الأثاني مثل
أن يقال إذا اصطدتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم إن الحكم بوجوب العمل
بالمطلق والمقيد هنا لا يتم إلا بفرضها عاما وخاصا والظاهر أن اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض
الذي ذكرنا من إرادة المتعدد لا يشترط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم إلا أن يعتمد على الإجماع في ذلك بحيث
أن يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند أهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وإن أريد الإجماع الفقهي فلا يخفى بعده
الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل أن ظاهر فاعتق رقبة وإن ظاهر فلا تعتق رقبة فإنه كفارة فحكمه حمل المطلق على
المقيد وقد جعله ظاهر تامر وأما الثاني كما طلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فذهب الأكثر
فيه عدم الحمل لكونهما من الأقسام المنصوصة فيه في كونهما مثبتين أو منفيين أو مختلفين واختلف مخالفونا فمن
الحنفية المنع عنه مطلقا وعن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه إن اقتضاه القياس وجعله شرطا وعن بعضهم الحمل مطلقا وعن بعضهم
لا يحمل بالذكرة والحق ما اختاره الأصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمأول

المجمل ما كان دلالته غير واضحة بأن تردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون قولا وأما الفعل
فيحتاج إلى بيان بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما إذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلاة ولم يظهر وجهها وأما القول
فهو إما مفرد أو مركب أما المفرد فإما إجمال لسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في أول الإسكال لفرد أو بسبب الإعلال صورة

كالخاص او بالنسبة الى المتكلم وهو فيما اراد منه فرد امتنا عنده عند المخاطب فيكون ذلك تاليف الاخبار مثل جاء
رجل من اهل المدينة وتاليف الاوامر والاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا
ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما نبغي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما الظاهر و
مراد هو يكون مبينا بالخاص المتاخر لا اطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني ومرادهم بالظاهر هو الظاهر على الظ
وفي النظر الاول فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا
كون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا امتنا عنده منهما عند
المخاطب فهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة فرد خاص من العام
فرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن بيان ذلك المقرون فذلك مجمل فاول النظر انه وتلك مجاز ولا على ارادة ظاهر
فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر انه وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي ولو لم يتصور وضعا
باعتبار امكان صدقه على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق ان يرجع الى الاشارة الى القدر
الخارج من المال الذي قدره الشرع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك
اراد قدرا معينا ولم يبين وانما اذا سمى ذلك القدر بالحق فههنا التحقيق لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال
انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال قرد اللفظ بين مجاز اذا قام قرينة على نفي الحقيقة ومجاز اذا لم وانما
المركب فقد ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او
باعتبار مخصصه مجهول مثل قتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم ما وراء الانعام الا ما
عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فالمجهول في معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها
وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجعه الى كل منهما مثل ضرب
زيد عمرا واكرمه ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او زيد يعظم اذا عرف هذا فاعلم
ان التكليف بالمجمل جائز عقلا واقع شرعا وتوهم لزوم العبث لعدم الافهام فاسد لان تلك انما تتم اذا كان وقت الحاجة
الفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايمان والاخبار اكثر من ان يحتاج
الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع شيئا من هذه وما تمسك الاولون ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في
اية السرقة لان حد اليد ولا من حد القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين عضو
وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح فحمل اليد مع قرينة
مقصودها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غوصت يدي في الماء اذا غوصت الى الاشاجع والى الزند والى
المرفق واعطيته يدي وكتبت بيدي مع انها حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا
زيد يجري مجرى قولنا انسان كاطنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على
ابعاضها بخلاف اليد وتم من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اقوم من الحقيقة
كما مر انا والتبادر علامة الحقيقة والتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب لشاهد ما ذكرنا انه اذا قيل فلان
بيده وجع تو اراى موضع من يده يرجع لا اى يد منه يرجع لعم صحة الاستفهام بالنسبة الى البعض والبعض
انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك البعض ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الابعاض
لصح الاستفهام بالتراخي الابدي ومن القطع الابانة والمقابلة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان

لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل لا يخفى عليك ان تمثيلها
مثل اليد فيقول بلغت زيدا او ابن انا وانما قيل وجهه وضرب زيدا وان انا وانما ضرب جمله وهكذا بل الظاهر ان مراده في الرابع
في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون فا
الجزء لعدم كل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتخصيص في الكل اذ الاسامي في الكل موضوعة للمجموع
واطلاقها على الابعاض مجاز ثم هنا مضى فيقول ما يجري في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا
في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل انه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى
الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عند الفول الاول ولكن اقول لمن استعمل في اول
طلوع الشمس الى الغروب بعمل بصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجير يوم يوم فقد وكذا لو وضع مورد نذر وكذا
لو دخل في بلدة اول طلوع الشمس يجب عليه تلك اليومين ايام وقفه وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا ان المضاف
اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة وانما يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي وانما في اليوم الحقيقي فهذا
حقيقة غير قيد للمركب الاضافي وكذلك تقول مت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعد
وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار الضاحية في كم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب يدا فلا ريب انه حقيقة
وان كان الضرب يقع على بعض اعضائه كما لو قال جرح يدا وجرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل اين يده عن جيده
لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب لا يسئل هل اين كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك
بفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيدا وجسد زيدا وضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع لا اي يد لا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم تكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ومن هنا يتخلص عن الاجمال بينا انه تمام من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف
الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي بمسحه ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى
الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الايدي واذا دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الالة مثل
مسحت راس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الايدي مسح بعض الراس والبعض يحتمل الثلث والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو
مطلق البعض ومتماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال ثم ذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل
لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى الفقد المشترك لمجيئها لكلا
المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين الفقد المشترك وذهب جماعة منهم بانها للتبعيض مذهب الشافعي اذا
دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرب انما يفهم في مثل مسحت بيدي بالمنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالة وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونقل الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي
وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكان ابن هشام في المغني فلا غرو بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع
ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحح زرارة عن ابي جعفر ع فاطفر بذلك الثلث اختلفوا
في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي فما
فيه الفعل فاما ان المراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة

والصيام

والقيام او لغوياً فاذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغوياً لكثرة معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر
واحتجوا عليه بما ذكره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات فلنا بانها حقيقة
شرعية في الصحيحة منها فح يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجودها مع اركان الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ح فاذا
حمل على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذا لمانع عنه لم يكن الا عدم امكان اعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار
ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فعلم ان ذلك ليس كونها ما تقدم من تلك الاركان من مثل الطهور والقيام
شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن
من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقيقة في الصحيحة بل نكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي
لهذه التراكيب بان يقال المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر
عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك
فالامر متردد بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال اذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي
الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبالتحقيق في ادلة الكتاب
نعرف انه لا حاجة الى انضمام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة اتم من الاركان الخارجة الصحيحة منها ثم ان
بانضمام المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف وكذلك بقي هو العدد
اذا كان بلا منضم فالمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه لتناقض
ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان
اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان
اريد ان اهل العرف متردون بمعنى عدم استقرار رأي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد فلنا لا نم التردد
وان تم فهو في البادي واما بعد التأمل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة
في الفهم ففيه من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا
قلنا نم بل الظ في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة هو المخرج عن مقتضى الظ في الادلة ويظهر مما فصل وجوابها
ما تقدم بالتم والظ ان المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في
الطيب والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام
وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا
عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من تلك كالاكل من المأكول والشرب
من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال تلك مختلفة اذ الشيء قد
يتصف بكونه مأكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وهكذا المشروب قد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد
الشرب وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم و
الصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستقاء وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك المراد
المنكوح والموطوء من الاماء والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا ارادة بعض الشيء
منها نعم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان يرجح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الا

والبنت بدون قرينة على ذكرها في مقام بيان المحرمات والحلالات من حيث النكاح فيشكل بعموم ذلك وكلمة المنزلة في
مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان المأكولات فالانصباح والاكل واتخاذ الصابون بالتنبيه الى الشحم مناسبة
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت وكلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان
مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال كما في مثل انه التحريم المتادر بان المراد بيان من يجوز
نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال بما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع
لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وعراه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار
فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار
خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي رفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيرفع الاجمال و
اجاب عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقدم في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت مما
ذكرنا ان التحقيق في الجواب ان ما لا يثبت من الخارج مرجح لاحد المضمرات على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك
نقول وهو يرتفع باضمار البعض مطلقا ثم قد يكون على البيان بنفس المجمل فهو ما لا لانه على المراد واضح
وهو قد يكون بيانا لنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان فائدة شمول علمه تعالى بكل الاشياء بنفس اللفظ لا
يبقى خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول ولكن يتفرع مع انضمام الخارج اليه يصير نصا
لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر من الفرق بين النص والظاهر في محله ما يتعلق هنا وقد يكون مع تقدم اجمال
كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله ص والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما باعتبار
واما لانه من باب صنوف الركيبة فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرق
بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكلم والتسليم بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك
اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول بمعنى خارج العلم من الدليل وقد يتبع ما به البيان مبينا على لفظ
الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها فانه بيان للبقرة
في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور باخراجها
واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بموضعه كالكتابة وبعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد
ايام الشهر وغيره او لغيرها كما بين ص الصلوة والحج بفعله وابانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو كع
في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما بعلم بالضرورة من قصده او بقول انما
فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثلها لما فعله مثل قوله ص صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس تفسيرا بيان قولي لافعال
الصلوة بل احالة على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كالتوامر بفعل مبين
مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالفعل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد
يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم الشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا
احتاج انما مر الى زمان طويل لا يتفق ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يتفق بذلك في القول في الزمان الحاجة اليه
ثالثا انه لا منع في هذا التاخير حينما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان الفعل انما يلزم قبحه
اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض وقد نسب صاحبا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير

بيان المجمل

بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه أقوال ثلثة المشهور
الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظاهر كالعام والمطلق والأمر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تأخير
البيان رأسا وأما مع البيان الإجمالي فلا بأس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان في المنسوخ أيضا فذهب إلى
لزوم اقترانه بالبيان الإجمالي بأن يقول وقت الخطاب أن هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للإجماع من العامة والخاصة
على عدمه بل جعلوا تأخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مع عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف و
الشرع أما الأول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وإمكان المصلحة في التأخير مثل توطين المكلف نفسه على
الفعل والعزم عليه إلى وقت الحاجة وتهيئته للفعل حتى يكون عليه أسهل بل قد يكون التأخير أصلح لأن مع اقتران
البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه إلى وقت الحاجة سهل وأما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف
به أشق مما هو مراد في نفس الأمر ويوطن نفسه على الأشق والأسهل مع أن المطلوب منه هو الأسهل وفي صورة اقتران البيان
بإرادة الأسهل لا يوطن إلا على الأسهل ولا فرق في ذلك بين الأوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض العامة
جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فقط من عدم جوازه في الأخبار والحكايات نظرا إلى أنها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها
التفهيم ولا بد أن يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له إذ من المجاز أن يكون المراد من الخبر لازمه فإنه مثلا إن يعتقد على ما هو
يحصل به ما يحصل من حقيقة المراد بمكان تأخير زمان الاحتياج إلى بيان نفس المراد والعلم بأصل الخبر يحصل بدونه
مثلا إن يقول فلان مع أنه ضرب ضربا شديدا لأجل تعذيبه إياه وتشويشهم ولأجل تفريح عدائه وتجريحهم ثم
يبين أن المراد الضرب الشديد وأما الثاني فكثير لا حاجة إلى البيان أما في العرف فلا شك في صحة عرفا أن يقول الملك لأحد
من غلمانه قد بلغت البلد الفلاني فاذهب إليه في وقت كذا وساكت الكتاب بأنه بيان ما تحمله هناك وأرسله إليك
بعد استفسارك في عملك وأما في الشرع فمنها قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه ثم بقوله تعالى بقرة
لا فارض ولا بكر إلى قوله ثم قام لونها تسر الناظرين وقيل إنه ليس من هذا الباب لظاهر قوله إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإنه بعد
التفسير وقوله وما كادوا يفعلون فإنه ظاهر في تعديهم على الفعل وأما السؤال فعنا شدد الله عليهم وتعلل عن ابن
عباس أنه قال لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون أخبار الرضا لو
عمدوا إلى أي بقرة أجزأهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم أقول ظاهر تنكير بقرة يدفع بالقرائن المناخرة وقوله
ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي أنه بلغ إلى ملء مسكها
ذهبا فأرادوا أن لا يفعلوا ولكن الباعث حملهم على ذلك وإنما نهاهم لموسى عداهم عليه وأما قول ابن عباس فعلى فرض
تسليمه لا حجة فيه وأما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الإمام ثم وبما في تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق وغيرهما
ومنها قوله تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مع تأخير بيان تفاصيلها من الأركان والمقادير وشرائط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن وأما بيان القائل
في تأخير بيان ما له ظاهر فيجيء وأما وقوعه في العرف والشرع أيضا فكثير إن يجمع منها الآيات المتعددة في
حكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظاهرين لبقائهم إلى آخر الامتثال جاعلا للشرائط
مع أن الصائم قد يهم من الصائمة قد يخص والمصلي قد يهمون بين الصلوة إلى غير ذلك واحتج المانع بما أما
عدم التأخير في المجمل فبأنه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو فيه لعدم فهم المراد وجوابه
منع الملازمة للفرق بينهما فإن خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من معاني الكلام وضروب القول حتى

انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجازات الخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن
نفسه على الامتثال بايها يتبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالتجنيد حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام
حتى له جعله تفسيرا له فلا نم بطلان اللازم وأما عدم الجواز فبما له ظاهر فيما احتج به المفصل ولنذكره ونجيب عنه واحتج
المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه وأما عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة
هي لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل في ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي وأما
مجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي وبتوقف لسبب الاجمال الحاصل في الوضع
فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في المجملات اتم بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة
وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة
شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية
الكبرى لغاية وفور التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات
وتجزيه انما كان من جهة خوفه من ان يتوهم بنفس التذبيح بعده لا يليق مدح ابراهيم ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك
والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققنا في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط
فلو كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل
له هذا الثواب ثم يتبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه
يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما
قيل ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام ويخرجه عنها يحمل على الحقيقة
لا نسلم الاولى انه يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في المجمل المتعاطفة
المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان المجمل السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع
المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذا احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة
يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى العلم والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان
احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة
وقد مر جوابان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو غير ظاهر وما
استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل للكلام
بمنزلة حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل
لمدخلية التشاغل في ذلك وأما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير
مضر لان اعطاء العقل المكلف رافع للاغراء وكالقرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان بفتر كل
منهما الاخر ومع عدم تعقل الخاطب فلا ريب في قبحه الا ان يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في
عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب
ولا يلزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر وأما تجويز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان
خوطب به المخاطب من لسان الله مواجها له مريدا افهامه والعمل به على مقتضاه ضلا وتعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم

جواز تاخير

جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة وأما عن وقت الخطاب فاذا اقترن فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق
في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين ان المخصص انما يذكره له قبل وقت الحاجة او لعلمه على راو او اصل او كتاب وأما
اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجم الفج والعاقل البعيد فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل
مخاطب بالاخذ من العالم وكل من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به وأما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من
الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالتنبيه الى ما نشأ على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين بخروج من حل التراع
فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا حو العمل بمقتضى هذا العام الذي ابناه او بمعناه مع ما يقتضيه سائر
الادلة التي لم نقف عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب القصر عن المخصص
في الاصول فخطابنا حو العمل بما يفهم من مجموع الادلة ولا يحال في هذا الخطاب ليس من باب الخطاب بالدلالة ظاهر وارادة غيره
ايضا وهذا الغرض الحاصل في زماننا الآن هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها
عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين
اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي وغيرها فالكلام في الادعان بكون العام
باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم
اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة
في التخصيص واحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي يترتب عليه الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز
يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن
المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى ينفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل
الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من
باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ ونوجهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان عن
القرائن الخارجة لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجاء بعضهم الى القول
بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل فاما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى آخره فهو
مفروض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الفعل **قلت** قد عرفت
وجوب البيان في المجازات على ان الشارع انما يجب ان يراد الله انها من الخطاب دون من لا يريد انها من للزوم التكليف
بالمحال لولاه في الاول ودون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة و
قد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالنوم
بالتنبيه الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالتنبيه الى العوام ومسائل الحيض بالتنبيه الى النساء فان
وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى التأويل في اقسام الحكم ونبهت على معنى الماول ايضا ونقول
ههنا ايضا الظاهر ماول على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ الموضوعة معان حقيقية اذا استعملت
في قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او عرفية ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا وأما
الماول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية
له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى بيده الملك وقوله يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وأما لفظية كقول
ابي الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات

فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالآية ردّ عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه بصريحه
في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصصة
بالسنة والاجماع وغيرها وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالتنبيه الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء
فارقها القرينة او فارقها فمع ملاحظة المستثمر المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد
والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فالبد
في الآية ليست مجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل العرفية والقرينة
على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي بيد الله فوق ايديهم وعلى هذا تكل الجهالات التي
لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب ما لا ان وكل العموم المخصص بها هو مفصولها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل
احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر اراده اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم بها لخفاء عليه ولا يجوز
ان يكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يرجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار
الرجحان فالمرجوح ايضا يتفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه
تفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانفاذ الانهم وتفاوت القرائن وربما يكون اللفظ عند احد
ظاهرا وعند الآخر خفيا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقربها وبعدها في كتبهم الاصولية امثلة لا
فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب الثاني** من الادلة الشرعية وفيه مقاصد **المقصد الاول**
في الاجماع **فصل** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حجية مورده وقد اختلف
العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجوهها وبعدها فالمنتصف على تعريفه حد بناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب
مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر شرعي في عصر من الاعصار بعد الاجماع لعدم
اعتبار وطء العوام والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك اما
الشيعة فلزيهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون
واما ما ذكره العلامة في تلخيص القواعد عنه من ان عصمة الامة من خواص نبينا ثم تعدد فعلى المحقق انها وحده
عن والده عن مشايخهم الله ان مراده العصمة من المنع والخطاء وبحو ذلك فلا اعتراض عليه والتنبيه بالامر الذي
لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والدنيوي اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر الاعصار لعدم اشتراط
اجماع ما مضى وما يأتي ما لا لم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد
يوافق ذلك مع مباحثة العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم وان كان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من نبيهم ثم
اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ورفوضه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر
العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف ادلتهم تحقيقه وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع
وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا باختلاف
المذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمد
في ذلك على كشفه عن راي المعصوم لا حجيته عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي نبيهم المعصوم
وهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجمع علماء الامة على

على قول هو قول الامام المعصوم الغائب بعد الامام مرجلة الامام وسنده ما فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته
لهم فان قيل لا يعلم انه قال مثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله ع والا لكفى
بقوله موافقهم قلنا نعم يعلم العلم الاجمالي بالتفصيل وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله ع بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فانا نعلم بحجية الانسان في ضمن قولنا كل
حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل نحو يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال ويندفع
بدفع الشبهة الواردة وما من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم
امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك ويكفي في ضروريات المذهب ويسمى تمام الكلام
وبالجملة مناط هذا التبرير في حجية الاجماع اني علمت بالعلم الاجمالي ان جميع المتدينين متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان
الامام في جملتهم فهو حجة وهذا مطلب في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة الجمعين لجامع العلم الاجمالي
ولو بقلوا اعتبار وجود مجهول النسب يعلم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى في العلم انه يريد به مجهول النسب ذلك و
حاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا على هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق
الجميع اجمالا فيتم المطلوب كذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه نسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن
الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وربما قال بعضهم
ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقوله لا دخل لشخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر
وثانيهما ما اختاره الشيخ ره في عدته بعد ما وافق العوام في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا
ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من
الزمان لا يخلو عن حجة كي لا زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ونعم
ثم هذه الطريقة حيث يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له
مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك انه كون قول الامام ومختاره فقال ع انا لا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو
يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلافه اما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في موضع
من بعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف فلم نجد ما يدل على صحة ذلك القول
ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب
يظهره والا كان مع التكليف الذي ذلك القول الطرف فيه وقد علمنا خلافه في ذلك وقال في ذلك في مقام اخر وهو
لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كما لو جوزت الحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه
احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال له معنى نفي ذلك وكان على القول الذي انفرد به الا
دليل من كتاب او سنة مقطوع بهما مجمع عليه الظهور والدلالة لدل ذلك لانه ما هو موجود من الكتاب والسنة كما
في باب ازاحة التكليف فيه لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما فلنا يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب
السنة المقطوع بهما مجمع عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة لشرط ان يكون معه
معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف فما ورد عليه بعض المحققين انه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان
القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك انه بل يكفي وجود رواية بين رواة
اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه نظرا الى ما مر مناط كلام الشيخ ره ليس انما الاجماع على الخطاء انما كان

باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنفس الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى
نصب الامام اوجب دفع الامة عن الباطل وهذا لا يتم الا بما يوجب دفعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا
عليه والتخصيص في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه فعله اتم الابلاغ والردع عن الباطل ان لم
يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في تمييزه واستتاره لا مطلقا وهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره قال ولا يجب عليه الظهور
لانه اذا كان الحق السبب في استتاره تكلفنا بالعقول ما يمنعنا من الانتفاع به وبنصرته وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا
ولو ان الناس لم يستتر لظهروا وانتفعنا به واتى الناس الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي
في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود
الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد اجاب
عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف بتبيننا اعلاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلاف
الذي لا يمكن ذلك فيه لانهم منه ما ذكر بل انهم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد يتصور لطريقة الشيخ ره ردا على الجواب الذي ذكره
من ان عدم اظهار المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
فيها انقضت بطول الزمان من الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان
الحكمة انقضت ابقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيتبين الحكم مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر
بعنوان المجهول النسب بلحوق الخلاف بينهم ويقيم لهم ولا يكفي في ذلك وجود واية او مجتهد معروف خالف كما نوقم لانه لا
يوجب ردعهم كما هو المشهود من طريقتهم من طرحهم الروايات الشاذة والقول الشاذ واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية
وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضوا باجتهاد المجتهد وتقليد المقلد مع انهم رضوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلاف
بانه راض احد طرفي النقيض لمجتهد باطل لمجتهد آخر واما بما اجمعوا عليه فلبس الرضاء بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
انتهى وفيه ان الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذ جميع الاحكام سيما اذا نسب لعدم المكلفون فلا يرتفع
العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل النزاع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يتم اذا
علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو ممنوع فيه وما نحن فيه واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو
لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتاخر عنهم في المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار الى
الخلافيات اذ ليس كل قول من الاقوال المخالفة حديثا وانه بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه
خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا
القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل لان عدم الاخالفتهم للشهرة هذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة
وانه لا يمكن ان يثبت دليل يرجح على الشهرة وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراده والعلم برضا الامام
بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما عدم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز
رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجمع
عليه جماعة فعدم رضاه على هذا الاجماع لا يدل الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب علمه رضا بمخالفتهم
اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل ما نحن فيه في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تنبيه هذه
الطريقة فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاجتهاد مثل قوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردهم عن

الاجماع ويلزم الاكتفاء بمجرد الفناء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع
انه مدلولها المطابقي يقتضي اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها فالتمسنا ما اخبار عما
من يخفى المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف
لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال شيعته فكما لو فرض ان فقهاء الامامية ثلاثمائة ثقات عدول لا يروون الا
عن رأي فقيههم ولا يعتقدون الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف
لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق من قبيل
زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من المفضلات الثقات العدول وانما
من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده ولم يفد ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة
لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا صعب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل بامر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحجيته وانه
ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعب فتوى جميعهم بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم نسبوا
في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفوا الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا رأى
او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا
عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر فاكثر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر
ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في
اكثر المسائل فقلما يوجد خبر ضعيف في بدو قائل وملاحظة غاية احتياطهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا
بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى مع
كثير منهم يوجبون تجديد النظر على قول لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه
لامامهم ورئيسهم الواجب الطاعة على مقلديهم سيما لا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج من مدلولات
النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرع غاية الاختلاف من جهة ترجيح المناط
بالمناسبة الذوقية واستنباط العلة بالتردد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك فكان ذلك مكابرة صريحة لا
يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا يفارق فيه ما
العينية والحضورية ثم انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس المعتد الشرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوة والصوم ومثل الحلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى علم اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان
بعض احكام النبي والامام يثبت بالسماع والتلقي بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم
كثرة النظائر والتتبع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه معينا بالنظر الى علماء ليس ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى
اصل هذا الدين والمذهب في الغالب في الضروريات انه مبني على اليقين النظري فكيف يمكن حصول المبني بدون
حصول السابق وبالجملة فمثل هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجماع طائفة دل بنفسه ومع انضمام بعض القرائن
على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضر مخالفة بعضهم كما لا يشترط فيه وجود مجهول النسب في العلم بدخول
شخص الامام فيهم ولا دخوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من القاعدة لا يشترط وحدة المعصوم

في نفس فهم الاجماع انه بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فلا يخفى امثال ذلك لا يكون الا من ضرورة بان الكتاب
والمذهب فلا يخفى انه كيف من اهل المفقود والتتبع فلا يلتفت الى القول بذلك وان لم يكن من اهله فاسمع لبعض الامثلة
فعند الحق مفقود الى ذلك فلا اي ضرورة ولنا على بطلانه الف كر من الجلاب بالاف مقدار دانيس ابرة من البول
يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان مع علمهم ذلك العلة الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا
عن المتواتر فان قلت انهم قالوا فذلك هذا القول من غير دليل فقد جنوا عليهم جدا قلت فلنسلم لهم فيه
الاجماع من انبا او عقل او غيره فان بيان كنت من الصادقين والا فعندنا بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلة في
الاعصار والامصار على ذلك ودافعنا المنكرين على ذلك من جهة لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب
والسنة الا بانضمام الاجماع البسيط او مركبا فانظر اليهم لسنة الله على نجاسة ابوال وروث ما لا يؤكل لحمه مطلقا
بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا اللفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا
او وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة ولا شيء غيرها كذلك البول
غير الروث الى ذلك من الخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة
فليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد في ابوال الروث وكل غيرها من الخالفات وكذلك مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسة وبعض الماء الخاص
كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل على بعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه
كالحر والبئر والغدير من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة
الامر بالتوضؤ زيادة الصب يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضؤ مع ذلك لم يعملوا بالعمل بالروايتين
ولم يبقوها على حالها مع عدم التعارض بينهما ولكن ذلك الا الاجماع المركب في عدم القول بالفرق بين المسئلتين وليس
شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ
مع انه مكابرة وانزاح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة
ويفهم من قوله ع اغسل ثوبك دون قوله اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما يدل فيها
مناص عن الاحتجاج بالاجماع البسيط او مركبا لكنا اذا تكلمنا بيان المصور والحال فيما ذكرنا كفانا بل لن كان له دراية
من لا دراية له لا يعتد الف حكاية يشتمل باس ان يحتد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال وتقول كل طريقة اهل
بقي بعضها تمامها تم البلوى وتحتاج اليه الناس وكل يوم او في غالب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة والخمس
وامثال ذلك فهلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة بصيرة ضرورية يحصل العلم
لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد يحصل له العلم بان هذه
الطريقة من دينهم والعادة فيه ملاحظتهم منكلفين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك فيحصل العلم ومنكرا
بعد ذلك انه ظهور نفاقه وعناده فهذا ليتبين بديهي الدين ودون ذلك تعيين المسائل الغير العامة البلوى التي
لا يحتاج اليها جميعهم فكون علماء هذه الامة وارباب انهامهم المتردون عند ذلك التبوء الرئيس الذي هم الواسطة
بينهم وبينه غالبا بل دون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع
لم يحصل من الاطلاع على انفهامهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة
رئيسهم فكان البديهي ليس مجرد حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة

ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكيف الاجماع الوجه هو ما لاحظناه مع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان موجودا لظاهر في عصر التشيع وحصول الحدس هو من باب التأويل الذي
ذكرناه في الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم عقليه وخطاء من اجل شبهة اولى يقفوا عليه واذى اجتهادهم وسعيهم
الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا تنكر احتمال الخطاء في مدعى الاجماع كما سنقفه بما بعد بالجملة كما يمكن
حصول العلم بمرويات الذين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان ايضا يمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع
العلماء وتظافرهم وهذا نتيجة اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فانه التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما
لو جاء الانسان بمكة واخبر بوجود مكة يحصل العلم الجزمي بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحصل ذلك
الى تتبع واعمال دقة كقوله تعالى انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فانه اليقين يكون ذلك قول النبي محض العلماء بل
ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة وهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وقد
الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين وقد يرجع الى بيان مدرك الاجماع على ما يفيد العامة وهو من وجوه ولعلم الاجماع
لا حاجة لنا في التعرض الى القدح في اولهم الوجوه فلو سلموا على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا يثبت
حجة عندنا ايضا ولكن نعرض لذلك لانهم والكلام فيها حجتين احدهما بيان بطلان الامر والثاني اظهار انه ما يتبنوا من
حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن المسلم اصل
مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما ابطال طريقهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم
او منع تحقق الاجماع المصطلح فيما بيننا لتلبيه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيها ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم
ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب بعض ما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه وهو عدم تعيينهم العلم به ولكن
جمهورهم على حجيته والاختلاف ايضا في انحصاره في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون
بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر لانه منها فانما الآيات فمنها
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الآية
تقريره ان الوعيد بمخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول واحد لا يجب غيره الثاني فكذا الاول وفيه
ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد مما قبل المشاقة الرسول كافية فيه مستقلا لانه عاصيا
صح عنه بضعة آيات كلها لكن مشاقة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال
بالتمسك باصالة الاستقلال لان كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الآخر فالمعلوم العرف الانضمام
في مثل قولك من دخل الدار وطلع فله درهم حتى انما يفيد العبرة في المعطوف عليه وهو بين الهدى معتبرة المعطوف
والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته واتباع سبيل المؤمنين ليس على حقيقته من انه مجاز انه يلزم
وهو مستند الاجماع لا يفيد هذا جملة ما ذكروه وهذا تمام وقد اطنب اصحابنا هذا المقام بما لا حاجة الى
ايرادها والاوجه ان المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صار وابه مؤمنين ويدل عليها ايضا ان مفهوم
اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم هذا ويدل على ترك المتابعة
واما الاتقى ان ترك المتابعة واما من غير سبيل المؤمنين كذا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول
المتبوع والمعروف انتفاؤه منهما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فانه وسط
كل شيء عدله وخياره في اللغة من عدالة الشهادة يكون معصوما عن الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما ثبت ذلك

اذا اجمعوا لا مطلقا فيه انه يفيد بلا دليل وتخصيص فيه مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر
في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكل الامة مع ان المراد اما الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار
فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يبحث عنه منهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم
وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالاولى ان يقال المراد بهم الامة كما ورد في تفسيرها منه فلا
فانه شاذ عنه في شيء فرده الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان وجوب الرد مع
من ان يكون جواز العمل لكونها اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبهم من غير
او يقال مع ان عموم الجمع في قوله شاذ عنهم ورد وارد لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الآية
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها كما لا يخفى قوله صلى الله عليه وآله
الخطاء وفي لفظ الخبر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك
فيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادبهم عليه
صلا عن نفيهم ولم يثبت لانها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما
اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا
يتوقف تحقق الاجماع على اجماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على رأي الآخر واختياره موافقته الآخر وتفهيمه الاجماع
الآخر او بعد القول بالفصل وهو وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي
الذي يدعيه الخصم وثانيا ان الكلام الخطاء حينئذ لما حققناه سابقا في محله من انها حينئذ فيه ومقتضاه عدم جواز
اجماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر وقد ذلك يوجب عصمتهم
لا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من
حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو يشعر فيه الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة تعارض شطري الاجماع
الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بحجية اللام بان يقال بعدم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع
من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار واحد منها كالزنا مثلا فاجمعوا عليه فهو
صواب هو تقييد بلا دليل نعم ثم ان الظاهر جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم
لكن ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ استعمال القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي اذ اجماعهم
الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وظاهر الاولان المعتبر في الخطاء كون خطاء
ثانيا بل الاجماع فالغرض نفي اجماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب
ليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية والحاصل انه صفة الرواية وما في معناها
ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان وثبت ايضا ما ورد من قوله لا يزال طائفة من امتي
على الحق حتى يقوم الساعة وهو يشعر بان تقدير اجماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا يبقى ان يكون طائفة
من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون
حجة فيلزم الخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه
اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فهو ما يعد من اكثر ما تقرر من القدح في السند والدلالة اذ ظاهر
مقبول عندنا لا يصدر مثل هذا القبيح عن اصحابهم ملكا لا ينفع صدوره عن الخلق ونظم الكلام في البلاغة تمام
واما الاولى

وأما الأدلة العقلية التي أقاموها على ذلك فأولها أن العلماء أجمعوا على القطع بخطئة المخالف للإجماع فدل على أنه
حجة فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المتفقين لا يجتمعون على القطع في شرعي بحت ولو اطلعوا ظن بل لا
يكون قطعهم إلا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للإجماع حقا
وهو يقتضي حقية ما عليه الإجماع وهو المطلوب وأجيب أولا بالنقض بإجماع الفلاسفة على قدم العالم وإجماع اليهود
على أن لا نبي بعد موسى وأمثال ذلك وبأن إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وما عن الشبه وأشباه الصحيح والفاسد فيه
كثير وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع اليهود والنصارى عن
الاتباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم والمعاندة لا تجعله مخالفا لما ذكرنا وبالجملة فاعتبار نقضا إذا وجد فيه ما ذكرنا من
القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بأنه لا يناسب فهذا الاستدلال إلى توسط الإجماع على خطئة المخالف لأنه لو صح
لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الإجماع عليه وجاب بأن كل المجمعين لو يقاطعين على خطاء مخالفهم بل ربما
يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا إلى أمارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولا يخفى فإن هذا الاستدلال أجمعوا على
القطع بخطئة المخالف لم يقل على خطئة المخالف أعترض عليه أيضا بأنه مستلزم للدور ولا نسلم إثبات الإجماع بالإجماع ورد
بأن وجود هذا الإجماع الخاص دليل على حجية الإجماع لا أنه أمر شرعي لم يطلق يدل عليها كما مر فحجية الإجماع موقوفة
على وجود هذا الإجماع الخاص ووجود هذا الإجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الإجماع وكفاه دلالة على وجود قاطع
يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الإجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات وأقول إن كان مراد المحتج
من حجية الإجماع هو حجيته من حيث هو إجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح أكثرهم فلا يتم الاستدلال لأن مرادهم
إن كان من العلماء المجمعين حتى القطع بخطئة مخالف لإجماع علماء الإمامية أيضا ومن الإجماع الذي يخطأ مخالفه ما
على الإمام المعصوم فلا يصح في حجية ما ذكروه ولكن ذلك يثبت حجية الإجماع من حيث هو فلا ينفعهم وإلا فإن لم
يعلم دخول المعصوم أو علم خروجه عن الإجماع الذي يخطأ مخالفه فلا يتم إجماع جميع العلماء حتى الإمامية على القطع بخطئة
المخالف وبدونه يمتنع حكم العادة على ما ذكروه وكون فرض موافقة الإمامية على القطع بخطئة المخالف وإن لم يعلم دخول المعصوم
فيهم يحتمل أن يقولوا إن كان موافقة الإمامية في القطع على التقدير بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجة
الإجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للإجماع المصطلح لا لأجل قضاء العادة بذلك بعد منه فيمتنع أيضا حكم العادة على ما
ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في أمثال هذا حيث لا يمكن تحقق الإجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الإمام
المنتظر فيهم وكان في عصر النبي مع فرض علمه معصوما خرجا لا نعقاد الإجماع لأنه لا يتحقق ذلك عندنا أيضا مع أن الغلط
المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما إذا كان عدد المجمعين بعدد التواتر حتى يمكن القطع بخطئة مخالفه والجواب
بأنه لا يلزم فرض إجماع المسلمين من غير تقييد وشرط لمخالفتهم خطئ المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فإن دعوى حكمهم
قاطعين بخطئة المخالف لا بد أن تكون قطعية وحجة ظهور اللفظ في إرادة العموم لا يكفي في ذلك مع أن المجمعين على القطع
بالخطئة لو أرادوا عموم ذلك في خصوص مثل هذا الإجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العقل
على ما ذكر غير مسموعة بعد كما مر فإن قيل إن الاستدلال بناء على كون المطلوب إثبات الحجية في الجملة لا مطلقا
وكيف كان فما ذكروه من الأدلة من النقل والعقل لو تمت فلا يضرنا بل يفيدنا ولهذا يتم فائدة لا يخرج من تأييد لإثبات
حجية الإجماع وأكثر أدلتهم مطابقة لما يقتضيه مذهب الشيعة في حجية الإجماع ونظهر ناقل منها بعين التدقيق والانتقاد
ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي أوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة ونجيب عنها فمنها ما ذكروه

في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما من قطعي فظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقل الينا فلو كان لنقل
وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف الدواعي وتباينهم ذلك
كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ظلك الا لاختلاف الدواعي وقد منع حكم العادة
بنقل القطعي اذا انتفى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع فنقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة
سيما مع كون القطعيات منافية في مراتب القطع وبحسب استبعاد الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة
معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به بكيف يمكن التشكيك في امكانه منها ما ذكره في نفي امكان العلم به وهو
لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم
مع احتمال خفاء بعضهم لتلك الازمنة المتوافقة او الغائبة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا واثرا وفي المنظورة اوكد
في قوله راى كذا مع ان العبرة بالراوي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم فما قال بعد الاستماع عن الاخر وبعضه ان هذه
في مقابل البديهة حصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب
علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن
حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا يقال ان عبارات العلماء غير معروفة فيرجعهم في ذلك
فضلا عن حصول الاستماع منهم على ان الداعي الى ذلك مرتفع حتى قوله ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العلماء
يجتمعون على ذلك لاجل علمهم مع ان الغفلة ايضا مما يرفع هذا الاحتمال اكثر لا يخفى على المطلع بما ذكرناه
ما ذكره في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة فحجية اقوال الكتاب تبيانا لا يتوقف تبيانيته عليه
وان المجمع عليه لا نزاع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فحجيته منع واضح واما ما ذكره بعض الفاضلين
من العامة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها
على نفي المتواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد
في الاجماع اظهر منه في الخبر المتواتر الثاني انه لو كان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع عليه
رايه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى حد منه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد ثبت امكان العلم الاجمالي
كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره بسبب اقوال شيعته كما يمكن بصيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع
عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يعلم عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث انه وقوع الخلاف في حجية
الاجماع ونفي ادلة حجيته كاشف عن عدمه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يخلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة
ونسبه بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث
انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدارك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات
وجوابه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يتم على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا
يعتبر خلاف الشاذ واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فظاهر اذ من المناط هو
حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على الثالث فلانه لا يضر خروج معلوم النسب
بل والمجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي في العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامامية

اطلاقه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة
بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها ما يدرك منها بغيبة نظري الخواص ومنها ما يدرك الخواص مجهول للعوام
والنظري الغيبة قد يكون بغيبتها لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ويرجع عند بعض الخواص اسبابا لحصول التتبع
مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ان اتفاق الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس وبان
ابن الجنيد قال بجوازه وكذا ربما يتحقق الاجماع وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن جماعة قال
بوجوبه وان شهر رمضان يثبت بغير الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا لا يتفاوت الحال بين زمان
الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما بغيبة او نطق والغيبة تختلف
في مراتب القطع والظنان في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المنقول في نفس الامر لا بد ان يحصل
به العلم لكل احد وكذا لا بد ان لا يوجد له مخالف فحسب لا نضبط من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه وفي
ذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول
الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين
فان اطلاقا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو دعوى غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول
العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه وفيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب
بطلانه مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم
حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن صلاحية العموم وكذا المخالفة
الواقعة في سائر المسائل وسائر العمومات لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيه** ما مر من الاجماع اذا
بعض المجتهدين يقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتأمل
للنظر او اجتهاد النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المصوبة ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك
من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضاء نعم اذا تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة
البلوى بالتكرر بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة التحقيقا قال ذلك لم يمتنع العلم بكون المسئلة اجماعية
في زماننا هذا وما مضى الا من حين النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا يحصل العلم بقول الامام كيف يتصور
موقوف على وجود المجتهد بالجهولين لبعد نقل قولهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفاء
مثل اجماع يدعى في كلام الاصحاب قريبا من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد
نعم ربما مع العلم بان المعنى للعلم فلا يبعد ان يراد به ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض
اهل الخلاف حيث قال الاقتصار على الاطراف الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كانوا المؤمنين طلبين
يمكن معرفتهم بالسؤال على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي
اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى
زماننا هذا لبيان اجماعهم وقد ظهر مما خالف مع قضاء العادة بان المصنف لم يقل الا قول الحق الاقوال الشاذة
والنادرة حتى من الواقعة وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علماء الشيعة واذا اضاف الى ذلك دعوى

جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن تماثلا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن
موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي او وصلنا الظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما
صدر من المعصوم قولا وفعلا او تقرير فبنيته ما لا يخفى ان هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وكل
الفقه بل كلها من هذا الباب فما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي فلا اشكال في كونه منبعا
سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق الامة
هذا الحجم الغفير المتخالف المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا فيما استبعدوا واصحابنا لا يعملون
بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص وهو المطلوب فتعميم نظيره الاشكال فيما لو استند الى دليل غير معلوم
المأخذ كما استند الى وافي لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه
لو قدم اليمين وحلف سقط بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين منهم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق
امة على امر شرعي وهو كون اليمين مثبتة بوصف المنهية فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل
من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة
غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة
لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل لشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يقول كلامهم بما
ذكرنا سابقا من ان مراد من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى يتبقى فائدة
الاجماع ويكون في ذلك عدم معرفة اراءهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولعينهم من جملة
انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول
العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتخصصين المدققين
وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما
يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في البينين ومراتبه
والظن ومراتبه يصير المتتبع بعد العلم الاجمالي الظني ايضا يكون حجة كما اشير اليه فيما بعد ولو لم يكن هناك دليل اقوى منه
والى ما بيناه يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في له عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حاصلا بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وما حاصله انه لا يتصور العلم
بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان
ينقل بها سند اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وعقل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك
لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة اراد حصول العلم بالنقل وانما ادعا
الى هذا الاعتراض لفرار الضمير المجرور في كلمة عليه وفي هذا المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل
واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وتمام ذكرنا ظهرها في قوله وكل اجماع بدعة في كلام الاصحاب لانهم صدروا تقا
وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما
ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف بهم امناء الامة ونواب الائمة ومنكفلوا
ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم ندليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان
الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك العاصم

نظر في المسئلة

نظر في الغفلة والاشتباه عليهم لا منعهم واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم بطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن
الحاصل به لو لم يحصل ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذا
لا وجه لما ذكره الشهيد في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى
الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد
الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور كما تشير اليه آراؤه والاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة او بنسبة الخلاف على وجه يمكن معه مدعي الاجماع وان بعد كحمل الحكم من باب الضرورة وكل ذلك بعيد لا
حاجة اليه فتفرع ذلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول يجزم الواحد بقول
بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلاف في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او
كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة كشف
عن رأي الامام فاما لو اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف لم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما
قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم مسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع
عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد نظر في الدروس الى كثرة
الاحاديث المعارضة للدعوى المخالفة وبيان الفرق المناقضة وعدم نظر الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم
عليه وانهم لا يفرون ما يعلمون خلافه فان قلت حاصل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيه
قوة اولئك سلبا عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يسكتون
بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه وقد عوز المنصور لحسن ظنهم به وان تقوى بكروا بنه وبالجملة يتزل
فتاويهم بمنزلة روايتهم فتدافع مع عدم وهذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دل على ذلك القول عند الناقل وقال
في المعالم بعد ما نقل كلام الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا ولكن الخطاء بما مون على الظنون انتهى وسيجيء منه في مباحث الاجتهاد
استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذ الظن بباب العلم كما ريب ما ذكره من الظنون الغوية فلو لم يعارضها
ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في
الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالجمع عليه فان اراد فيه الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية
فهو قريب لمثل ما قلناه بعض قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولعل نفي الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى قوله وقوله لقوة الظن بخلاف
المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب الشهرة اقوى من الظن الحاصل من مخالفتهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي وتوجيه قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ
النادر فان المجمع عليه ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاجماع منه
والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل
العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل فيقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول
سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح فيقوى جانب
الشهرة ويضعف الطرف الآخر مشترك صاحب لما عرض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل منها قوة

هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده فالاكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كانه عليه في
في كتاب الرعاية الذي الفه في دليل الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا متبعين له
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
مناسبة غير مشهورة بين العلماء وما رووه ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده
تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا ان الخبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل
ما نقلناه عن الشهيد ره فما لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي يظهر مستند
الحكم كلا باسرهم بما بينهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ
فهو من هذا القبيل فلا ريب انه غلط واذا تبين كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع نصر بعضهم عن
التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة لا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل الكثير من مخالفة
الفقهاء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاويه كثيرة مخالفة بل له
في كتاب احد فتاوى مخالفة هذه الشهرة حصلت في اي موضع وبعبارة اي فتوى من فتاويه تقليد اي كتاب من كتبه
قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه قريبا وان الشهرة منوطة في النهاية وخالفت فتواه في المبسوط وربما
كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فما كان اعتمادهم
على كتاب النهاية فما تركه متأخر عنه فهي اولى بالاذعان مع ان الشهرة ربما كانت موافقة للخلاف والمبسوط وان كان
بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم
وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا فترجيح ما فقد الى من موافقة منه فعلى
المجتهد النظر والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف
عندنا شهرة القدماء فانه وشهرة المتأخرين اخرى فانه وجدنا مشهورا الاصل لمتأخرين وجدناها مستقلا في الحكم
للاعتماد ثم ان هنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها
وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل من حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم
عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة وبعد الفراغ من ابتناء المسئلة الاصولية على دليل
عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهو لا يلزم ما دل على حجية الظن بعد التدبر بالعلم
الاما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرها فما يحصل من الظن بعد الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن
الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية
والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على انه يجمع ما يسمع عنه واجمع الشعراء على رواية ابان فلان وهذا البحر
كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتد عليه في مقام الترجيحات ومن الظنون **تنبيه** لا يجوز خرق الاجماع المركب
عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول ثالث على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة نوادر حكمين
او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحيث لا قول الا ثم حكم اخر ثم حكم اخر وقد يحصل بملاحظة نوادر
حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم اخر بنحو اخر مثال الاول ما نقل من الشيخ ره من اصحاب الحجة
بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب مثل ان المشتري اذا وطئ الجارية البكر
ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين القيمتين والبكارة فالقول برد قيمتها فانا
اختلفوا على قولين يكره فرقة باحداث قول ثالث يدين اشتراهم عائشة فقال لو اكرهت وكرهت فرقة 8 بان كيرث قول رابع اروس وهكذا

حرف الاجماع المركب مسائل الثانية ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطء الدبر فقال بوجوبه في المرة قال بهذا القول
ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل حرف الاجماع المركب
وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فانه مختلف فيه فقيل بفسخ بجملتها وقيل لا يفسخ بجملتها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب دون بعض حرف الاجماع المركب فقد اجمعوا على هذا ولا بالفصل وبقي لا يجوز القول بالفصل ويكون بعدم القول
بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في
حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته
ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل
وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين ضد مجمع حرف الاجماع المركب مع القول بالفصل تفصيلا فان من الجانبين
فائدة الاجماع هو مسئلة وطء الدبر والفسخ بالعيوب واما الثانية فهي من جانب حرف الاجماع المركب هو مسئلة
الحجر في ظهر الحجة زوجة الجارية الموطوءة واما الثانية فهي من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يأتي
فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان قطعوا على الفصل
بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يجد التصريح به من كلماتهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدم في كل الاحكام
او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول
بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن منه والمأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذا سائر احكام النجاسات
فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا ايضا هذا في الحقيقة ايضا
بسيطان وليس هنا اجماع مركب ومورد هذه الصورة في الاحكام الشرعية نوع عدد الاحصاء الثانية ان يحكم
بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب
وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة الواقعة وطأت الصدفة وكذا غيرهما من افراد الماء القليل وانما الخلاف
والاخر يقول بعدم تنجسه بشيء منهما في شيء من افرادهما وهذا ايضا مما اجمع فيه الاجماع المركب مع عدم الاتفاق على
الفصل فهنا اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما
مخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث يعقد
عليه اجماع بسيطا ومركبا سواء كان ذلك قبل الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والبحث
وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا اثبتنا جواز تذكية الذئب من جملتها من جملة
ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وكذا في غيره
بعد اثبات حكم المسوخ بها وكذا اثبتنا جوازها فيها وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم يتفقوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم
على ذلك ولكن لم يكن بينهم من فرق بينهما ايضا فان علم انحصار طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مسألة
من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض مسئلة زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل الذكر كابن عباس قال بفرق الموضعين ومن قال للام
الباقي بعد فرضها قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتفاقا
الطريقة فقال العلامة في الخلاف بعدم الفرق لمن بعدهم على الاصل السالم عن معارضة الفقه حكم مجمع عليه او مسئلة وكذا

منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في حكمه ذهب اليه وهو الظاهر وقال في نور والذي بان على من هنا
عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين فظهر انه قد الاجتماع الامة العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين المفرقين
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلذلك الحاكم انه وتقول لا يجوز عن
الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب نقض قول الامام
يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد ذهبوا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز و
فصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان رفع سببا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ
النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا وهو مخصوص مثل قتل الذمي وبيع الغائب المنعدم فيهما
مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا واما الممنوع مخالفة الكل فيهما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا
بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالتفصيل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما الممنوع مخالفة ما قالوا بانه لا ما لم يقولوا بثبوته وهو صحيح مسئلة قتل
الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه
فظهر بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه فظهر بل بطلان التفرقة
والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه فظهر ولا يخفى ما فيه فان دلالة
القول في التفصيل الكلية ان سلمت من باب الالتزام البين بمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد لكن بطلان
احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل
الجزئيتان كل منهما مسئلة برأسها اتفق القائل القول بها فظهر لا يشترط اجماع كل منهما مع الاخرى ولا يشترط التركيب فلا دلالة
في احد من القولين لا على بطلان احد من الجزئيتين فلا يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما واما ما قيل من ان اتحاد
الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل بانه يقتضيه اما اللازم لقولهم انما هو نفس اتحاد
الحكم في كل الافراد يلزم منه بقول القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيده تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من
الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت للمجتهد
من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على تحقيقه لا انهم المقصودة لا التعبدات وادلتهم التي اثبتت على ذلك انما تصرف الى
ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد
بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطأ فيه الاخر فلا
ينفي انه وفيه هنا ما يجد في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله تعالى لا تجتمع امتي على
الخطاء بجعل اللام للجنس والعهد ولكن الاظهر على ما يفهم في هذا المقام هو قول المانع كما بيناه احتج المجوزون
بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب
بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كان
المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتج ايضا بتصريح مسئلة الام وبمخالفة ابن سيرين
وابي الجزء وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قياسا من المجتهد فيه لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالقطع بالعيوب و
يشكل هذا الجواب بان الظاهر انهما اتخذا فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت

ثم ان الكلام في نقض الاجماع المركب بجميعه واقسامه من القطعي والظني وغيره في ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى
الاعادة **فائدة** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني ورجح على الاخر فيتفق
طريقة العامة الرجوع الى المفتي والاصل ان لم يكن موجبا لحرج المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية فيتخير ولو
نقلها الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والفسق بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما
التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما عدة الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني
واعترضه المصنف بان في التخيير ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول
الاخر فلو جوزنا الاستبضاء ما خطره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول
المسئلة بوجوب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما بابطال القول الاخر بعد
متحقق في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاؤه
في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ورضيه غيره فان الترخيص في التقليد غير مضاد لنفس الحكم الظاهري
الرضا به بالخصوص ثم **فرع** اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ يجوز ذلك على القول
بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فيتعين لانه
يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل بما في
قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام وتظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور
البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا
للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا
يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس
للزوم الاجماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء فلازمه الخطاء او لا يلزم الفرقة الاخرى بعد طباعهم الصواب
الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين متعاقبين يدل على هذا على لزوم عدم خلو
الزمان عن المعصوم لان بانه كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس
الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدر عنه الاجماع على الخطاء ويتمسك قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء
على كون اسم كان لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشان **فائدة** لا فرق بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لا
خبر غير الواحد حجة اما الاول فلانه قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او على
او تقريره الكاشفان عن اعتقاده ثم على طريقة المشهور او على رأيه واعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد
المعصوم اخبارا تاما من علم فهو بناء وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يعتبر
كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وقد ذكرنا ظهور حجية الاستدلال بالبناء واما انه النصر فهو انه يدل
عليه كالخبر لان فضل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة
الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول الرواية
للاجماع المنقول الذي عن تكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
فلا دلالة عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا طريقا خاصا فليس انسداد باب العلم لو سلم فانما
هو مسلم في الاحكام لا الادلة مستندا اتم على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظني المنقول بخبر الواحد

اذا كان حجة فالقطع المنقول هو اولى بسبق الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله لم عن بعلم بالظن واجيب عن
الاول بان الاطلاع على الاجماع امر يبعد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وقد تابع من جعل ذلك الشيخ
ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واختيار المصنف في مدعى الاجماع
معارض بكثرة الحوادث اللاحقة والاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو
والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثرها ذكر فيبقى ما يعلم مرجحا وهو
لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل فقد اشار الاشارة اليه وسبق والحق ان المقامات تختلف في الترجيح
فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من
ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجة واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار هو العمل بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل بقي انا لا نعلم ان الاجماع اعتقد على حجية
هذا الخبر الذي هو الدليل الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس صريحا اقول اما الايات فقد
ذكرنا انها بشمل الاخبار ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سبق فلا يدل على حجية الخبر فضلا ايضا بل غاية ما ثبت
هو اخبار الاحاد مع وصف ادلها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زماننا هذا وزماننا متفاوت غاية التفاوت وبسبب
الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره من الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك
بسبب تغير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالتقييد الى الزمانين فالاجماع
على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعوى ولا دعوى الاجماع على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على حجية
العمل به في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع
المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند
الدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه تحصيل فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك
اذ لا ريب ان الفرد الثابت من كون الاخبار حجة هو مقام المشافهين وتحصيل مقامهم يحتاج الى استعمال ظنون
شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الحق فقد علم ان دعواه لا يجوز
العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول
ما يفيد الظن بل ربما يفيد الظن اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات فتعم مثل القياس الذي لم يجعله
على بطلانه مصادر حوشه من مرود بان المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الصلحية والحاق الظن بالاعم الاغلب
وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة لا يختص
الخالف وغاية ما هنا حتى من مدعيها كما اشار الاشارة اليه فتدبر الثاني الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود الخالف غير
مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباط الحكم لا ينكر وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد
مع انا نقول بحجيتها فكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان
سوء الفهم والنقل بالمعنى فكذلك وهو لا يقدح في حجية مهنة خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع
غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والتسامح في التعبير في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ادلة المنقول بدعى

ان الجسم بعد الانقضاء هو هو بالبديهة والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات وتخالفها مبني على ذلك
الآخر ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد كان
الطريقة المتكلمين والشيخ الطريقة في اصول الفقه وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخرى وتغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم
بكون عدم جواز العمل به مجمعا عليه والشيخ الطريقة الفقهاء واهل الحديث وتغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون
جواز العمل به اجماعيا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشيخ ممكن في الاجماع كما صرح به فكيف بما عن غيره فربما
انعقد اجماع على مستند صدر قطعا عن الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر يعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس
بمستبعد ولا مستنكر وقد صدر الخالفة من الاحكام عنهم ظاهرا من جهة التقية وغيرها فلا مانع من وجوه المدعى
عن وجوه ايضا من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من
الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم
عن الضلال المتبع او بسيرة ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تقولون
بينها فاذا كان الاجماع المنقول من مسلم ومحتملا لكونه مدعيا فاذا لا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه
وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال القائلون بالاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود
الاختلاف في معنى العدالة وعدالة المعرفة برجال المذكور اعتقادهم في العدالة وسيجيء عنه في محله ان شاء الله تعالى واقول
في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نعثر على
مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
المقالة فهم لا يقولون باختصاص العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول
الامام وان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب الاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلا فرق كما
العدة مصرحا بها بذلك في مواضعها نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد الا ما يخالفه
في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه
لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره ومدعاهم عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم
فقال ان هذا يدل على ان الامام مخير بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا
على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم لا غبار عليه
فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر
من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان يبين ذلك فان تعليلهم الاجماع في كتبهم
لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاختفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه ليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكره وانظر في ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المذكي انه يذكره في كتابه ليكون
معتمدا لكل من يجيء بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يريد عدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب
الشائع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصر
مقام لم يعرف فيه الامامية مخالف في الحكم ولم يستوضح الظاهر لوجود المخالف فلما يتعلق عن حصول العلم بموافقة
الامام من جهة اتفاقهم لا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فيمكن الاعتماد عليه فيجعل الاجماعات المنقولة على تعيين

وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول واستاد وصهنا اشكالا آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع القطعي بمعنى انه
يدعي الاجماع عند حصوله وآخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول والثاني ووجه ايضا انا لو سلمنا انهم يعبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما
مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكلما كان من قبيل الاول
فيرجعون بالدليل على ظنيته مثل انهم يقولون انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او
اتفقوا وانه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا يبعد انها مجرى دعوى العلم او التكلم بمثل هذه الالفاظ واراده الظن
بالاجماع فليس بناء عندهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نعم الشهرة
بالنسبة الى الاجماع عليها وجه التشبيه كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المنكرين
في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه ما مر واحكامه من الرد والقبول والتعادل
والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو
الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها
والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه
المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجماع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف وكذا ابن ادريس عن المفيد
بواسطة الشيخ يحذف الواسطة واما كونه خبر الواحد او متواترا فظاهر ورد الحق انهما شيء الا بنية على القوم بانهم
متفقون على اشتراط الصحة في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو نظائر اراء رؤساء
الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم ليس لا يستلزم انعقاده بمعنى نفس الامر وان قال كل منهم
بذلك لاحتمال التغير او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لا صالة عدمهما وبيتهما الثلاثة لا صادر منه للعدد
فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض
المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان
قليلا ما يتفق عن الضرورة وفرضه بعيد ونادر وسيما مع كثرة الوسائط فلكن يمكن ان يقول في جواب الاشكال اما
الاول فبمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن بيان انه غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة عليه باجماع كثير من العقلاء
الا ترى كلهم مع عدم تمام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته بانعقاد الانبياء والاوصياء
العلماء فاجمعوا على ذلك فان العقل يحصل اجماع امثال ذلك على الخطاء فكان فيما نحن فيه ايضا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم
على الخطاء اقوال الجمعين مع وجود تفرقهم من حالهم وعلمهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم
في نقل القول واصابتهم فيه وذلك مطابقة قولهم لرأيهم بجامع ملاحظة نظائرهم في ذلك واعترافهم كل منهم بان مذهبه
بما ظنت ثبت تاذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة واما حصول ذلك نظرا بنقل انفاق
كل العلماء اجمالا فاحصل الانعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم بانعقاد الكل بسبب العلم برأي اكثرهم وعامتهم ان
كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام
بعض القرائن فمرادنا القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك ثم انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فيفهم من تحقق الاجماع
بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل
في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقول

الخامسة

اقوال رؤساء

ان الرق ساء اذا انفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث
عن مطابقته للواقع لان قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على
القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فهو
والا فظني لا يفيد الظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني فالحاجبي في مقام الاستدلال دلالة
الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا رجحت العمل مع نقل الخبر القطعي توجيه مع نقل القطعي اولى وليس مراد الاجماع المنقول
بخبر الواحد بعيدا القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر الحكي عن العصمة مثلا اذا كان راجحا فليس
الحكم اولى انتهى قوله لا يخرج ما منه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا
اريد منه تمحض اللفظ الاتفاقهم فكيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه
مفهومه ومع ذلك فاتي فايدة له في المسائل العقلية الا ان يقال فايدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كما
المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما سيقف المقام لانه قطعي
الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني الظنية طريقية لا الظنية نفسية فان مراده من ذلك بعد تنبيه المقابلة
لا بد ان يكون انه بعد ثبوت التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك لسبب ظنية طريقية لا لسبب ظنية نفسه
لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر هو كما ترى اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة فقوله ان المفروض قطع
النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده
ان يقال احد انه يذكر انه من القرآن لن يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر محمد ومتعين ولكن لا يعلم ان
الآية هل هي من القرآن ام لا فهذا القول قطعي بالظني فليس ما عن من هذا القبيل بل من قبيل ما ترى في التواتر في
بعض الكلمات والآيات فالكلام في المثال انه لا يعلم ان هذه الآية قرآن ام لا لا انها من القرآن ام لا لا الاجماعيان ليست
متعينة في الخارج لتصحيحها لا يجاوزها ما من ثبات في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل
حتى تفهم الفرق ولا تخلط عليك الامر فوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ اراد من معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن
القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فظاهر فرض عدم قوله قال الحاجبي الخ لا يفي الخبر
الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور فهذا الخبر لم يرد عنه
لم يحتج بمنهم وجوب القطع ظني ودلالة انه ظني ومراد ابن الحاجب وعبرة هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي
بطريق الاحاد فاذا جاز نقلها هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا نقلها هو ظني اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي
هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يخبر عن الراوي عن
فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع فان مفرض هو ظنية الدلالة فيخرجه ذلك المقابلة بالقبيل الى اول صدور الخبر
قوله وليس غرضه الا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنقل الحكي اولى هذا فرض ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه
وان كان موافقا للغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب

الجواز العمل بكتاب الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكتاب على ما نسب اليهم بعضهم
ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من هذا
او الظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن
الخاص كالتخصيص والتقييد والنسخ وغيرها المعبر عنه اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه

عند منا عن العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان اطلقوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل قوله
فقد انفصل عنه عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا
وقد بينا في باب جواب البعض عن المتصرف العام بالنزاع في المقام انما هو بالنسبة الى حضور الكتاب وانما كان هذا النزاع من
جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت
وزمان دون زمان وانما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلاف لا في اول زمان النزول فتفطن انتهى
بجواز العمل فانما في الصدر الاول الذي خوطب بالمشافهة دون غلاة الصدور فاعتبر بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب
فوصفه مشتملا على اوامر ونواهي ولا يمل امرنه ونصص عن عبر وقصص وعبيد واخبار بما سبق وما كان ذلك الا لان
فوصفه وتعبيره انه فقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما حصل الفهم من باب التفرد المتعا بالنسبة اليهم مع ان التفرد المعا
ايضا تماثلهم لذلك المشاهد من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل التدبر ما شاء انما هو مبني على ذلك اذ البنوة انما ثبتت بالمعجز
لا ريب ان اهل الكتاب معترفون بنبوته واجلها وانفسها هو القرآن والتحدي اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها وانفسها بلا عذر
فالقرآن اسلوبه لسائر الكلمات لا يخرج ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقوة
بان العرب كانت تتوقف في فهم المتعا على بيان النبي ص من دون ان يفهموه بانفسهم ثم تعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الآية
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من المتواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين في خطبته المذكورة في نهج
البلاغة فانه بعد ان التقاوه على نبيه الذي ارسله بالقرآن ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا
وحضه على القرآن امرا زاجرا وصامتا ناطقا حجة الله على خلقه اخذ عليه مشاقه الى آخر ما ذكره من هذا القبيل منها
جزاء المتمسكين الذي دعوا اليه بالصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب مع عطف اهل البيت عليهم السلام عليه صريح في
كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتقار احدهما كما في بعض روايات لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان
ذلك لاجل افهام المتشابهات وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا منه عرفنا بما قال ربنا هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قابل المراد من المتشابه
فيحتمل ان يكون الظاهر منه لها التعميم بالنسبة الى الواضح وكلام المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد النص
والمراد به الناسخ فيصير ما لا يخرج ان من المعاني الغير عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام
كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة والحظ بنو بالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز وخفاء
القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى لم يعهد من بنو وكلا وحق كلا متكلم التي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبه فانه حصل له اليقين بمراده لم اكتفى بالظن بل اوقف وكرر عليه القول واستفسر
له ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ آخر يحتمل تلك الوجوه وهكذا فيحتاج زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه
هو ما لم يتضح ولا تدريجا يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقائق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا
والحاصل ما لم يكن له ظاهر يرد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان وله يرد واشتبه ولا لتردد في تعيين فاوضح ولا لتردد اما
للقطع بالمراد او الظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فمحل هذا
تشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يراد النص او يدعى استفادة ذلك من بعض الاخبار
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فانه لا يتم اما لو كان
المنسوخ من المتشابهات ايضا مثلا في صدر جواز العمل وان الناسخ محكم انه يجب العمل به فيه الا بعد محكمة لا تشابه فيها ولا

يحتاج في بيان المشار اليه الى كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين انهم من الامر
بالتمسك بكتاب الله لا بد على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ
ما ان يمكن فهمه من مجرد لفظ النبي ص لا لفظ الكتاب حتى يكون محل النزاع ولا يصلح المشار اليه من نفس الكتاب بلا
والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي الفصيح ايضا فمن لا نلتزم فيجوز ان
يمكن الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة
الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام ص بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها
في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وتسالموا بينهم ان العرض على
بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها
الاخبار الكثيرة التي استدل بها الائمة بالكتاب لاصحابهم ص شدا لهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم
كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصود من المواضيع التي لا تحتاج الى البيان
واما ادلة الاخبار بين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق
قال انما يعلم القرآن من خوطب به ويدخل فيه ان جميع الحاضرين مجلس الوحي والموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب
فلا يختص به ص وما اوتوا ايضا في الوضع عنه ص واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه
هوى ولا رأي ولا مقاييس فان الله انزل القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال
وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث فيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد لو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم
منحصر فيهم ص راسا وقطعا لا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بيانهم لتاويله او تدبره في سبله كيف لا خبر بل على
ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي وافق بعضها المحقق الطبرسي
حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة الهادين ص ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر
الصحيح والنقل الصريح قال وقد روى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وبه ان الظاهر
ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا يجوز
لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يقال ان من ترك منا يجوز منه
وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ يجوز الاشتباه فيهم مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا
يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر ومنها ما ذكره المفصل ان يجوز العمل في العظيمات من دون النظر
المحتملة للتخصيص وغيره فيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا
يضره هذه الاحتمالات فان طرحها مثل اوامر نزول الكتاب فاذا كان بحيث يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص
او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما
علينا في امثال زماننا من معارضات الادلة والمجتهد ايضا يعمل بها ما لا يجوز العمل بها حتى الا بعد ملاحظة المعارض
بناء على ذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى من
من تتبع الاخبار واصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا

يعملون بالآيات كلها واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب
الدعاوي ونحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار وانه يجب التفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما
يقتضي ظاهره بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل
بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات ففيه وان كان لانتم الا الزاما والا عند هذا المفصل لنا دعوى ان
هذه من المحكمات القطعية الدلالة من الظواهر لدلالتها اولا فممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم نطعنها لانها
عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من الخطاب ثم الظن الحاصل بعد التفحص
العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض
معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير الشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر قطعي
كان يستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على
مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت
وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار انما هي من باب الخطابات الشفاهية
فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للشافهين بتلك الاخبار وطريق حكمها بالنسبة الينا ايضا لعلم بدليل
عليه بالخصوص فيدخل في الفهم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **فائدة** لا
القرآن متواتر فانقل احاد ليس بقرآن لانه قد ثبت بنوع الداعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي بتواتر نقل اصله
اما الصحة فلما تضمنت من الدلالة والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر
القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا منه فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن كون جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم
وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغيرهم الا من بعض
المعجزات فلم يثبت تواتره وايضا لم لو يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام واما الاول
اعني تواتر جميع ما نزل فظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن
عدم فقد اكثر الاخبارية ممن تقدم عليه الصدوق والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ
احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق
في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في
عنوانا كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة
الله رحمه الله في رسالته منع الحجية وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن
وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير ائمة فقال كيف يكون هذه الامة خير ائمة وقد قتلوا ابن رسول الله ص فقيل
هكذا نزلت وانما نزلها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية العذاب
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كثير
الحجم ومنها ان القرآن كان نزل مجتمعا على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة
وكان رئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل
الجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يلازمه معه كيف

ما دار كان

ما دار فكان مصحفا جمع من جزء من المصاحف فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع
امير المؤمنين القرآن كما انزل وشده بردائه وأتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه
حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال انه لن يراه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القرآن كان عند
الائمة يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده
الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام
مه كف عن هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم عليه السلام فاذا قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه
علي عليه السلام وقد يوجد هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر يفرض من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد اما
نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به بمعنى انهم لم يكتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا
يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم
بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم عليه السلام فيظهره لا انه كان شيء في القرآن داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه
في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث هذا الحديث ما معناه ندا ظهر العلم
في ثلاثة من هذا المصحف والعلم باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول
المخالفة بينها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد
طاوس رحمه الله انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل
الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا
والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما في
بينها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد رحمه الله الاختلاف
الواضح في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وضع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف
التي هي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزائن الرضا نعم ذكر جلال
الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة
لما دفعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها واماتتها وغير ذلك من الفوائد المختلفة
بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال
محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يختار القراءة الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ
الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكان في القراء الى السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم
عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم
مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدا معلوما من اصحاب الناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر فوت
الصحابة لنبيهم صلى الله عليه وآله على الحوض اذا سئلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه
واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فلا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا بد على عدم التغيير في
القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة عليهم السلام في حفظ اصل القرآن في مصداق الاية ولا ريب ان ما في
ايدينا ايضا محفوظ من ان يطرأ فيه نقص او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون العاملون وان المقول

بجواز التبديل في لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وقد انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا
لبقاء الاسلوب في البلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بجاله بل بابرز وجوه الاعجاز ايضا مع انه لو يبدل الاحكام على
حصول الزيادة واوقع على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في
الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فلبين بعظم
من عبيد الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بايثاره وتقرير الاخبار على كتاب الله
ونحو ذلك وتنبيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ع لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم
صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حق وآما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله
كما ستقول في القراءات السبع المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا الموصل الى حضرة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمناضين
ذكر بعض الاحكام ايضا بل التزم من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب بوجه يغير الحكم
الثاني ان المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخنا السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن
عامر وابن كثير عاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من معاصرينا وبعضهم الحق بها القراءات الثلثة الباقية ايضا وادعى
مشايخنا ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني
في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع عبر الوا
فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين اورد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم
يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مجهول وانكر الزمخشري
تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر نقلا وتقريرا
عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وتبعه صاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما قول ابن الحاجب وان عطف
على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كمالك وما
مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لا تتواتر وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل هيئة
كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب فيه اختلافا في المعنى
فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره انتهى كلامه والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي
عن الله تعالى كما يشير اليه ما ستنقله عن شرح الالفية ولكن بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلومية
من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وقد الاشارة في عدم علية صدورها
عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والتسليم كما سواه او فوق بطريق الاحتياط واما
الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف منه ولا يدل على المطلوب وقد
ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات العرب التي لها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة
قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه

سبع لغات من لغات العرب

على انه قد جاء في القرآن ما فوق السبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت وما بين ذلك قول ابن مسعود
اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وتعال وقد اقرأني رسول الله
هذا احسن ما انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال
قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد
من عند الواحد والنظم انه ع كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة لغوي النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله
نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثلما
روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف امر
وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي ص وكذلك ما رووه ايضا عن زرارة عن الباقر ع ان
القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيده ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع
ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف
ادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ثم ما رواه العامة عن ابي هريرة ان
القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا وليس بطنه
الى سبعة بطن فهم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله
فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على
سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص
محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته
ثم اتفق التواتر في الطبقات الاخيرة وايضا تواترها عنهم كيف يتصور وهم من آحاد المخالفين استندوا في اثباتها كما
تقدم واسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا يجدي فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا
وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل وبما فاقوا في قراءة رسول الله ص كذا كما نقل من الاختلاف المذكور في قراءة
غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قبل قراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات
السبع متواترة عن النبي ص انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان
يقرأ كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل استناد
الاختيار والترجيح لا روايتهما اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ع
لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواتر
قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها فكيف يكون بطلان المتواتر من النبي ص
وبعضنا مثل واما على ما سلمناه من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فمنع الجواز بما سلمناه ذلك كما وردت في الاخبار الشريفة
من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه مشتركا لتمهيد الذرة قال في شرح الاثنتين واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد
من هذه القراءات متواتر بل المراد ان بعضا المتواتر الآن بما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل من السبعة شاذ فضلا
عن غيرهم كاختصاص جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لا يجوز
بعضهم على بعض آخر بحسب العربية فيجب ما علمت كتنوين ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيها ولا النصب وان كان كل منهما متواترا
بان يوجد رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءة فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه في القراءة كقتلوا زكريا بالنصب

مع الروح او العكس فلا نقل ابن الجوزي في التشرع اكثر القراء جواز ذلك بنقله واخباره ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحدين
العشرة في جميع السور اضرار واجب فيما يعامل ولا استحقاق فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين مخففا
الامة وهو شيا على اهل هذه الملة وانما القراءات بما ذكرنا من احاديث غير معروفة في الزمن السابق بل اكثر من الفضلاء انكروا ذلك
خوفا من التباس الامر فتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في الخبر ان القرآن انزل عليها والاحاديث كلها تدل على الواجب
بما نزل انزل مخففة وانما القراءات التي مثالها المقصود والاظهر انها بدلة تخفيف انها في الصدر الاول لم تكن محصورة في السبع
والعشر بل كان ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى الاستوقم ان الرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما
عن الثانية تشرات ما نوقف فيه القراءات فلا اشكال والكلام في الخلافات الخبر لعدم المرجح وبشكل الامر فيما يختلف الحكم
اللفظ مثل يطهرن ويطهرن فان ثبت مرجح كاثبات التخفيف فيفعل عليه وتمت ان يتبدا ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية
والاصل التعبد في العمل وقال العلامة في المنتهى واجب القراءات ما تواتر عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق حفص عن العلاء
فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف لو ورد به صحت صلوته بلا خلاف
الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الاحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لانها ليست
السنة بمجرد الاعلام الدليل عليه خلاف الكتاب فلذلك كفر الواجد من صوم وكفارة اليمين صيام ثلثة ايام متتابعات فيجوز ان يقرأ
الخبر لانها وانها لا تنتقل بمجرد القرآن لانها ليست بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه لكن بنفس الحكم
عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث

في السنة وهو قول المعصوم وفعله وتقريره الخبر العادي وفيه مطلبان

المطلب الاول في القول

فائدة الحديث القدسي داخل في السنة وحكايته عنه الحكاية عنه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة
والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وتعريف السنة
قول المعصوم وحكايته قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والاسناد فاعلم النقل هو عدم الفعل
لكون كلامه في الاغلب امرا ونهيا بخلاف حكايته فانه اخبار ونقل الكلام المسموع هو المراد بتمويه بالمتن ومن الاسناد
مغاير لنفسه ومنه يعلم ان ما الانتهاء الى المعصوم ليس حديثا وانما القائم فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين
ايضا والكلام جار على التعريفات واصلاح طردها وعكسها بشغلنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على ذلك
على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب المتداولة وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما
على الثاني فهو كلام نفسه خارج نظائقه لا نظائقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن
ليدخل مثل علمت وليس الا يشونه في جملة الاعيان الخارجية لنا في كونها امرا اعتباريا لا امرا منتزعا وجود ايضا
الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس الشيء
لا بوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس
وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا
وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض الحصول والوجود وجودا حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل
لحصول القيام لزيد انه امر خارجي لا موجود خارجي وكذا لوجود زيد وبالجملة القيام في الواقع سواء النفس لا يستدعي
الذهن الهيام الا لمقام الانتفاء فانما يثبت نسبته بالنفاذ الذهن اليها وايقاعها وبوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي
فقول البائع اذا استعمل على وضع الحنفي فلا بد ان يكون البيع واضحا في نفس الامر مثل هذا الكلام حتى يطابقه

بخلاف بعت الاشاق فان البيع يوجد بهذا اللفظ ابتداء فذا لجواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل
لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يتوقف على حصول الشرط لكن
الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به لا خارج له اصلا بل هو حاصل له حاصل عرفي وذا خبر من المؤثر لا بانه في حصوله به
من هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط فقبل في تعريف الخبر انه
كلام يحتمل التصديق والتكذيب وقبل التصديق والتكذيب وقد يعترض على ذلك بما يقال لا يخفى انه من اخبر بعدم
نحو على كظهر امي فاخبر انه اخبر بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر فهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر
بل التصديق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر لكن يرد عليه ما تقدم في تعريف الخبر
مع انهم فرقوا التصديق بانه الحكم عن الشيء على ما هو به ليستلزم التعدد فيه بحسب ان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق
الاعلام فلا يرد وان المراد تعريف صدق الكلام لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت فعرف
صدق الخبر بقال صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال هنا خلافا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال
الثاني الاقوى انما الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهود اذا قالوا الاسلام
حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه فيه النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة الاعتقاد الجزم وان
الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا خبر معتقدا ذلك
كذب والا فلا اعتقاد اعم الثالث وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند الخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت
المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك
ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذي هو الجازم الذي يقبل التشكيك شرعا او ارادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد
المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم ولا يخرج منه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب بدخوله في الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وهما قبل انما العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد
هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى مذبذب والظن هو مقوم لجهل المركب ما قبل في وعرفا الجهل المركب يقبل التشكيك
ثم بمعنى انه يمكن زواله بافادة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا قد يقبل التشكيك بالفاء الشبهة فان قلت
المراد من قبول التشكيك حال نفس الامر لا فلا ولا يجدي حصول الشك للخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور
الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والجزم والمظنون به الاعتقاد المشهور
عند النظام بخلاف المعلوم وبقي اذا دل الخبر على الظن الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب كذا ما كان مشكوكا عنده لعدم
كونه مطابقا لاعتقاده وان كان في نفس الاعتقاد والمراد مدلول الخبر فيتصف بالكذب والا فلا حكم
للشاك حتى يقال ان جوز صادق وكاذب ما صحح النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم
بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فيتصف بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم
ما يجب عليهم اعتقاده انهم كاذبون ما تضمنه شهادتهم من ارادتهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تأكيد
الكلام بانواع التأكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يبطل قوله لان دعوى المواطأة في
الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره
ما ذكرنا فانها انه راجع الى دعوى الاسناد كما يشهد به الجملة المصدرة بها انه راجع الى الارادة فانه الخبر وهو
ما تضمن بذلك معتقده لم يطابقها اقول لما نقض قوم مشتمون بالكذب هو طريقهم وبحثهم فلا تغتر بشهادتهم

ولا تعتمد عليهم فان الكذب قد يصدق خاصة انهم كاذبون في تسميته ذلك شهادة لاشتراط مواطاة القلب اللسان
في مفهوم الشهادة ووجهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيقول التسمية الى الخبر والا فالتسمية لمن يخبر بها
بمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وتوضيحها انه على فرض تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد
كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا خبر مطابق للواقع وتوضيحه انه راجع الى حلفهم على انهم لم
يقولوا لا نشهد على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فيه
الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع
او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك وعدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة
والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والشك البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على
الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن البعث والنشر عن تعمد في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال
الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر معادلة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد
معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها
قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكونا الخبر صادقا في نفس الامر كاذبا في كونه واسطة بينهما على زعمهم
والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق كما من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في الثاني ثالث
لانه صدق اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صدقه الاطلاق عليه واجيب بانا لا نزيد بين الافتراء
وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب الذي عن عمد لا مجرد المخبر فهذا نزيد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد
اما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في اخبار الجاهل استفادا
من قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاخبار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يعد اجراء ذلك في نفي
الافعال مفيدا عدم الافتراء ايضا القصد والاخبار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع لدلالة من جهة
الاستعمال فنقول ان الدليل الدال على ما اختاره من مذهب المشهور ظاهر هنا على ارادة القصد لو كان مجازا جمعا
بين الادلة وتنبيها جاء انه نزيد بها الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وقيد القصد مدخلية
في كون الخبر والكلام خبرا ثم الا ان يمنع كونه كلاما ايضا وهو كما ترى واعلم انه هذه الادلة على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على
ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب بها على ما خالف الواقع
والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب بها فالصدق بالطريق الاولى اشتمل على فرض تسليم
اثبات الواسطة فانما ثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور والغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما
فهم العضدي وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع
اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق
وتوضيحه ان الكفار يقولون ان جزمه مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بشيء يعتقد عدم المطابقة للواقع
فهو كذب كما ينافي طريقة العقلاء وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه
بالمجنون وحيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل لا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا
عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره ره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يتم مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور
الكلام لان التشبيه بالمجنون اما مجنون جنا لانه زوال العقل او مجنون مطلق كما انه والطواره ولا يمكن الجمع بينهما في الكلام

خبرة امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد الحالين اما كونه لا عن شعور العباد بالله او عن اعتقاد الطابق
او مع الشك ولا يجتمع احد الحالين مع الاخرى الوجود فاما بقاء الامر بقوله لا عن شعور كالمجنون او بقاء انه بشك كالجنون
او بعقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخبار ايضا لان الامر باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في الشبه
الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالحصر ظاهر لانه لا يثبت الخبر لا عن قصد وشعور كواردا النبي في طور
كلام المجنون وحاله والخبر عن اعتقاد مع المطابقة للواقع لوارد التشبيه بانكار المجنون وحاله لا يبعد الخبر
لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالانزاء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي ظهر وجه
الجاحظ ايضا فلاحظ الشبهة الثانية ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثانيا
اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو قابلية ليدخل الشك ايضا ولذا لم يلتفت اليه الجاحظ ايضا
كلاما طارئا فالملتفت اليه من قبل هذا في البدائل ما ذكره شيخنا البهائي من فرع هذه المسئلة في حوشي زيد
وتما بنفي على كون صدق الخبر وكذبه مطابقة للواقع وعدمها ام لا الحاكم لو قال بعدا فانه ليس بكذب شهود
على المذهب المختار بشهد دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق
شهوده فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال المنكر صدق شهودك فهو اقرار على الذي
دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين وتما يتفرع على هذا الخلاف
ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق على المذهب المختار ومذهب الجاحظ فهو اقرار كما هو مذكور في
الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه رحمه الله
بظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب الحكم عليه بانه صدق او كذب عند كشف
هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مرده مرجع الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاد
ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالكذب يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقة للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما
يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقاد
المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه ملاحظة في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت الكذب الصدق في امر ان يعتبر
الامرين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب بنفس الامرين لا ما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع
واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فحكم بانه كان صادقا فلو نزد لعدان يعطي بمن اخبر بصدق
شيئا فاعطاه بشخص لم يعتقد فصدق الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيتزايد اذا ظهر له بعد الشانه
كان صادقا فلو بالعكس قلت انما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والتبع في الفروع
ما عرفنا انما هو في نفس الامر لا عندنا وتراه الذي في الصورة المفروضة وعدمه في عكسه مع انه يحرى ذلك
على المذهب الاخيرين ايضا فانه اذا اراد بغير الاعتقاد ضم النظام ايضا بخلاف الاعتقاد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ
الموافق الاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل تتصف بالكذب بعنوان ذلك الخبر صادقا كذبا دائما لا انه صار
كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صدقا في زمان كذبا في زمان في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى
قولنا كذب فلان انه ضل ما هو كاذب في نفس الامر لا ما هو كاذب عنده فلا بد في الامتناع من ملاحظة المسند والمسند
فقط لا امتناعا لكذا انه امر مستقل ملحوظ في زمان ضل الامتناع انه الامر انه يقتضيه بادراك المدرك ضرورة يعني ان
من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كاذبة لم يسندها الى فلان اذا عرف هذا فاملت ما ذكرنا فتامل

لا يحتمل التقريبات التي ذكرها ره لان قول المدعي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قولوا لا كاذبا في
الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصره على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه
اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا الحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انه اعتقد عدم مطابقة
الواقع على ما بينا للسابقة وهو اقرار ببطلان حصره فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو شبيه
وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم يعني قولوا كذبا
مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المفهوم فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب
المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب بمعناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي فكذلك
من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع
مر توضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول
وان كان في الذهن كما اشرنا وكاريبات التشبيه الذي هو خارج المدلول انما هو مكتوب في اللوح المحفوظ او يدركه
المدرك وغير انه هو ذلك المكتوب في هذا هو لا اعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب النظام
في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام للتبيين الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب
هناك وان اخطأ الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقة ما يعتقد
المدرك انه كان في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بلاحظ بالنسبة
الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره من المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد
عدم قيامه في الخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه
مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر من يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب
النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب فظهر فان الخبر هو
نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر
فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه موافقا لتبيين المخبر بالنسبة الى معتقده غير المخبر بصدق وكذب هو واه جدا لان الخبر هو نفس
الكلام من حيث انه صادق عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو مختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون
مراد النظام من الخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقة لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا من تكلم به واخبر به فقط والذي
اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام وادخل الموهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث انه اكد
بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه ووصف الله تعالى في هذا الخبر بالكذب لاجل عدم كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين بدعوى ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم
موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا من لم
يعتقد ذلك والا لزم ان يحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بشيء
والكذب فاسد حتى لا يتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك
لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع
لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون الصدق والكذب هما مطابقة الخبر
لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالآية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل

ذلك فان

ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله ثم الكاذبون الى هذا الجزء لا ومنع
كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع
في معتقدهم ثابتا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جوابا آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك النص تقييد لا اطلاق الا
وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكره في
جوابه على التنقيح الذي قررناه ههنا اشتراط التأمل فيما ذكرنا نقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها وروقفه
الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الآخر لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب
الجماعة كالعلامة ره في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما
صادقان فانه يلزم الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة
لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق في كل ما لو يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما
على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهدان الى آخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على
المذهبين دون مذهب النظام بعينه ما مر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق
لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا
وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين بعينه نظر اذ لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك
ثبوت الحق بل الحق خلافه وقد فصلناه في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية
لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تغيير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع
اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا لكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح
هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق و
الكذب بازائه وليس المراد به انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما
اللغوي انتهى وفيه ما ذكره ناقل ان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير
متعلق الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة
لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم او لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما
يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع المتعلقة
كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يختص به ام لا في مثل
بعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضافان ومضافا اليه مثل له على الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب
او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم و
الخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم او لا وكذا من وما وانهما للذوي العقول او لغيرهم بل في اصل مسمى اللفظ
بما حصل فيه بغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة للصورة ومعناها الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعية
وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغيرها للتبعيض وما يتعلق بمعرفة
حال استخراج الاحكام الشرعية بان ينازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي وهل يفيد
عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالالفاظ العام والخاص وكلما يتعلق بالموضوعات التي اخذ فيها الشارع
فهل يتصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع

بمسائله

منشئك

المارة مثل ان الصعيد هو التراب ووجه الارض وهل الانفة هو الكبر او الشيء الاصفر الذي يجد فيه من الماء وهكذا ولا
ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما
لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر
والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير صرفه واللغة فيها
ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول
فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز
حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من جهة
دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول ففي الكلام
ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر
انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في آخر البحث قابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال
والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال غلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله
على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث
عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في الصدق ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وعلى لفظية مرجع الضمير المسئلة
المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا ونظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان
النزاع في هذه المسئلة كالتفطن فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان لم يكن
بعد المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذي لا نعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع
في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل
العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي اصطلح
لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مثال المنازعات وجعله بنفس الخلاف
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا
توضيحية ولو كان الفروع التي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتفق
النظر في غاية مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفريعه به كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلتفت اليه بعين الحقارة والى بعين الغاية
ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب **قلت** الاول المعتبر في الاخبار
بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو اراده منه فلو قال رايت حمارا اراد منه البليد من دون نصب قرينة
فهو يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان
المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ
ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظيرها اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف

دار مدار عدم ظهور الفساد ثم تبديل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية
مثل ان زيدا الفاضل وغلام زيد وقيل بعد الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق
للواقع فان زيدا الانسان صادق وان زيدا الفرس كاذب وان زيدا الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية
في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجية عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها
واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما
اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية ثابتة ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية
على وجه لا يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجية عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم
تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا
لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت ان زيدا الفاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى
قولك زيد فاضل اذ المبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية لا يشعر من حيث هي هي
بوصف باعتبار المطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى
نسبة خبرية والاشارة تستلزم نسبة خبرية فيها بذلك الاعتبار بخلاف الصدق والكذب واما بحسب مفهومها فلا يصح ان
يقال هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة
يعني انهم لا يصفون الصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع
على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب من نذر لمن قال صدقا فله درهم او قال الخبر ان زيدا الفاضل لا يبر الناذر باعطائه
وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **فائدة** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او
نظرا ومعلوم الكذب ما لا يعلم كذبه وصدقه وهو ما يظن صدقه او كذبه او مشاركا بان نهذه اقسام ستة فالاول
اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات وغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث
انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر
الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدد الواحد والخامس مثل خبر الكذوب
والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه لاخراج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم
ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا تنفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال الخبر ككونه موسوما بالصدق
والسامع ككونه خالي الذهن عن صدقه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على
الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول وبالجملة ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد تؤمن تواطئهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية
في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه اخراج ما لو حصل العلم من القرائن الخارجية
من لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا
مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكره في نفي تعين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الواقع فلا

بمقتضى ما ذكر اعتبار الكثرة فيه وعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبر
وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان النظر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة
امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع
من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان نقول
جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان تحقق امكان تحقق
الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اولهما عبدة الاوثان
قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى
لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة
من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبهة واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
وهو محال عادة وفيه انه مدفوع بوضوح ما ذكرنا فيما سبق مع انه لو جوز الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا ثانيا
انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين او نواتر نقيضه وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل
فيما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط
الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبحث نصر فان اسناد اليهود لم يبق منهم عدد التواتر وكان النصارى في اول الامر لم
يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدد واعلم ان ههنا دقيقة
ان ننبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فيقل علينا بالهند الصين
ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لا نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يروه الا عن سلفهم فذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل
به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل النظر انه من جهة تواتر
اهل العصر فاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في غيره تفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة
وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا
من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلدة فتكاثر الواردون
الشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر وعلى ملتهم ليس من احد
القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدد كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من السمنية
وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما وزائفا
ان الكذب يجوز على كل واحد من الآحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد
فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يقتضي ذلك من كل واحد والعشرة مركبها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا
يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية
الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات ضعيفة لا تزيل الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبهة السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية
مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهات اخر بان انما نرد ان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري
كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين
وجود السكنجبين وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن نكلم مخالفون وفيها مع انهما

لا يرد ان الاصل القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول
العلم من جهة كثرة الموانس بعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم الخلاف كما شاهد في المتوقفات
وانما هو من جهة بحث وعناد **تنبيهات** الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري
وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف
في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندنا القول بالتفصيل احتج الشيخ بانه لو كان
نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر
اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا وهو لا يجد نفسه طالبا لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات ثم نقسم فنقول ما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان
المتواترات على قسمين منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات الضرورية كوجود
مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مبني بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية وبيان التتبع واستماع الخبر يندرج في حصول الوجدان
في النظر الحيث يشترط التتبع الى حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس
ان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري
ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل في كثير
من المتواترات بخلاف الضروري فانه الضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد
عليها ما دام ضروريا فان كان مراد الشيخ هو ذلك فرجع بالوفاق وان كان مراده ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا
فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه وآله
ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضروريا من فضل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد
واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فمقطوع على انه مستدل عليه
وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ ره في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه انما هو في
القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتأمل في ان العلم هل يحصل بفعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار
العبد بعد حصول المقدمتين او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمتين من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا
عن حس وان لم يكن منقطعا بها حين حصول العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم ينقطع بالمكتسب عند حين
العلم اذ لا فرق بين العلوم الموصلة الى النظر التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اسس اساسا
واصل اصلا قاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عنده يتفرع على ما اصله بسبب علمه به
اجمالا يصدق انه من باب كسبه وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك الفاء العلم في روعه بفضل الله تعالى ومجرى عادته
عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين مما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر انهم يمكن ان يكون نظريا فضلا
عن ابتداء الامر واما الدليل فقيل ان العوام والصبيان انهم لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون
ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا ينفطنون بها من حيث هي كذلك
والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دخل من حيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني

الثاني

ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا يجد احدا من غير العلماء والاذكياء بعلم ضرورة من مخبره وخبره من
شرة مع ان ذلك مبني على عدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو
ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيده واحتج القائلون بكونه
نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه
الجماعة لا يتواطؤن على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة
الترتيب المقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال
لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم وما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل
واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر هو ضروري بحيث انه لا يحتاج الى
الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا
الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد له من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور
بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها
معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من
التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب ترتيب القول بالنظر اليه ولعل مراد الغزالي انه
من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي
قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظر لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما يحتاجان
في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق
فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبر ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك بما لو وصل منا
اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعتد في الطبقات وتجاوز بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول
العلم من اجماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا كانت
ماخوذة في مهية المتواتر فالتعريف يحتمل لعدم دلالته على ذلك مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره
في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلاثة لسبب صدقهم وصلاحهم وثقتهم بتجامع انضمام حال نفس المخبر فحصل
العلم وبصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك ويتحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في مهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول
التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات المهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول
العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كالا يخفى وايضا قولهم ويشترط
في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجمل والاصطلاح في
التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخطئة التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة
لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انه جاء بانه في صدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثرة واما ان يراد
بالكثرة المقيدة بما ذكر وح فنقول ان اريد من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن كونها

المخبر

في تفسيره فان ما يفيد العلم بنفسه

الخبر لا بد أن يحترز عن القرائن اللازمة للخبر أيضا فالمتواتر هو ما كان إفادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع أنه ليس لذلك
مجاسمتين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما وكذلك لم يعين الجمهور للتواتر عددا خاصا وإن أريد امتناع تواطؤهم
على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا إلى أن هذا الشرط لمحض اندراج قيد الكثرة إذ امتناع
تواطئهم على الكذب بسبب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه إلى البحث الأول وعرف
التعريف بمثل اللازم أو داخل قيد الكثرة فيه وإن قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالأولى
في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترنا التعريف والذي اختاره السيد عبد الدين في
شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم وأما الثاني
فهو كون السامع غير عالم بالخبر بل استحالة تحصيل الحاصل وإن لا يكون قد سبق شبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ووافقه المحققون من تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من ما لم
الإسلام ومذهب الإمامية في إنكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي وكذلك كل من أشرب قلبه
حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له لأمر يخلجه عما شغله عن ذلك لا أنه أدرك الثالث اختلفوا في
أقل عدد التواتر والحق أنه لا شرط فيه عدد وهو مختار الأكثر فالمعتبر هو ما حصل العلم بسببه كثيرا ثم وهو يختلف باختلاف
الموارد وقرب عدد يوجب القطع في موضع الآخر وقيل أقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحجتهم ركيكة وأمثلة لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا
أخر لا دليل عليها وفسادها أوضح من أن يحتاج إلى الذكر فمنهم من شرط الإسلام والعدالة ومنهم من اشترط أن لا يجوز
بلد الجمع تواطئهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب فمنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم إلى الشيعة اشتراط
دخول المعصوم فيهم وهو افتراء أو اشتباه بالإجماع **تتميم** إن أكثر الأخبار في الوقائع واختلفت لكن اشتمل
كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن أو الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الأخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه السلام وجودهم فقد روي عنه أنه قتل في غزوة بدر كذا وفي أحد كذا وفي خيبر
كذا وهكذا وكذلك عرف جودهم أنه أعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فإن كل واحد من الحكايات الأول يستلزم شجاعته وكل
واحد من الحكايات الأخر يتضمن جودهم لأن الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لأن الجود صفة للنفس وليس من
جملة الأفعال حتى تتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك أيضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام أن التواتر يتصور على
وجوه الأول أن يتواتر الأخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل إنما الأعمال بالنيات على
تقدير تواتره كما ادعوه أو بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ إني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في
سائر الألفاظ الواردة في تلك الأخبار والثاني أن يتواتر بلفظين مترادفين والفاظ مترادفة مثل أن الخمر طاهر
والنبيذ طاهر والخمر نجس والنبيذ طاهر وهكذا فيكون اختلاف الأخبار باختلاف الألفاظ المترادفة والثالث أن
يتواتر الأخبار بدلالتها على معنى مستقل وإن كان دلالة بعضها بالمفهوم والأخرى بالمنطوق وإن اختلف ألفاظها أيضا
مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل أن يرد في بعض الأخبار أن الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي
آخر الماء الأنقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي آخر إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل ويتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الأخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب إلا أن يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضؤ بماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا إلا أن يكون الماء

كثيرا فقد كثر وهكذا فان المطلوب بالتشبه الى الماء القليل وهو انتفاء الامر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع
من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لخصوصية افراده التي يشترك بينها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار
في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة التضمنية على شيء مع اختلافها بان
يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب بكرا
واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان يحصل
العلم بالمضروب كذلك لو اختلفوا في كيفيات الضرب من ذلك ورود الاخبار فيما نحن فيه عن الزوجة من الميراث بان يقول ان حرمانها
في الجملة يقينية لكن الخلاف فيما نحن فيه عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس
ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهى الشارع عن التوضي
عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه النجاسة وهكذا
فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل
بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشاء لظهور تلك الاشياء
مثل الاخبار الواردة في غزوات علي وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع
بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا
التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرات من دون الفرار الا عن شجاع بطل فوق بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا
خروجه في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشاء لهذه الآثار
وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم
الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه فلا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة
كل واحد من الاخبار ثم ملاحظة كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقول ان
فلانا قاتل في حرب كذا رجلا وقاتل اخر قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك
الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبر او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في
قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كل القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة والجود
ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط
عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام المعتمد ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو التواتر لا لان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر
انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل
واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق يعني ان المتواتر في
سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية
الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد
من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو
الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع او لا مشترك بينها

في الدلالة لزيد والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من المصنف في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني
من الوجهين ومفتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل
واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والا فكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناف في المثال مع ان المثال
الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت واما الوجه الاول فيحث المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل على
هذا الجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء
القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد
متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار الدالة ورود في نجاسة الماء القليل
بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة
مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسة لخصوصه كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو
مفهوم بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره في تعريف المتواتر من
اشتراط كونه منوطا بالحس فان اراد واردا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقول المتواتر هو ما يكون نقل الخبر منوطا
بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس بنفسه
وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الجزئي او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها
فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم
من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل مطابقة آرائهم لا اقوالهم فكما ان هناك
الاقوال محسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر معنويا لمعنى الاخبار ويمكن ان يقول في
الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل من فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد بحصول
تلك مع وكذلك فيما قبله **فائدة** خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن
يبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة كذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في
تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة فالاول وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر
وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالمفيد
بنفسه عما يحصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر
ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان
الواحد بمرتبة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فرد لا يثبت
به العلم اصلا وفرد لا يثبت العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول
العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فللخبر الواحد اقسام كثيرة
منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن
ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام
وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ
على الكذب مثل الثلاثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض نظري وان زاد على
المذكور بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض

وخبر المتواتر

ظنية ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه قرر الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا والحاق الثاني
بخبر الواحد ويمكن جعلهما فيه من خبر الواحد على ما بيناه من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام المصنف هنا غير محرر
يرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني
فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهناك اقوال اربعة واعلم ان القول بارادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة
والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد احد منهم وكذا اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة وعلى تقدير عدم الخفوف
بالقرائن الخارجة غير مخصوص بخبر العدل فيما زعم فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالكلام عدم افادة
العلم مطلقا وذهب احمد بن حنبل العاقر الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما
نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك
قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لا يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد
بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لولا يفيد العلم
لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله
فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع بل انما هو في
الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعود خارجية لكان عاديا اذ لا علية
عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم تبين التالي
انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع
اللازم باطل لان المعلومين واضحان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم
به لوجب القطع بنظيره من مخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا
يفيد القطع اذ نفرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن
الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر له يتفاوت عنه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد
الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف
الموارد كما صرحوا به فكلما اراد وامن الاطراد وجريان العادة في المتواتر فزيد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا
الدليل بان دعوى الملازمة لغوا اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق اولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاقتضاء
من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم
العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكون السبب جريان عادة الله
به ومقتضيا الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ فان المراد الاشارة
الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع حصول
العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السوفسطائية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى اذ لا
حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة واخر ينفيه فظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكذا لو ادعى انه لا حصول
العلم بخبر ثم ظهر ان العلم ينفيه بخبر اخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور خبر عدلين
نظرا في النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحدهما من خبر بسبب القرائن الداخلة
ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محسوس وعن الثالث

ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل
قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء
ولا يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين لا يجريان في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجة فالظاهر فيه انه قاطع يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على
الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المحدثات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكان
الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصدق الخبر ويعلم به موت المولود بعد اتاضر وربما لا يعتريه شك وريب بل قد
يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولده آخر فجاءه
واعتقده الخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث
لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بمجيء المجنى ودخول
الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستعمل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة
القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه
الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها تشبثا بعضهم بذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله الحاضر لم يمنع من التخاطب والتابعين والمقارنين عهد الائمة مما لا يمكن
انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشهيد
في اول استبصاره القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ
غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا لسبب احد
من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني
لا الاول فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في تلك ودعوى قطعيتها مما لا يصغى اليه لعلنا
نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **فائدة** اختلفوا في حجية خبر الواحد العادل عن الغير
المفيد للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان نقله الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا
باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يقع فيه هنا الخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية
مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة الانتفاء وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا
الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه بمضمونه مجردا عن الصدق ظاهرا فيه بحيث يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا
والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا اما ما نقل عن ابن قبة
وبعض العامة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد في الاخبار عن المعصوم لجاز عن
الله تعالى ايضا مع كون الخبر عاما لا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان الحرام مثلا قبيح
ذاتا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا للفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للفسوق وظلمة
القلب في تلك عاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة
فيجوز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الامام الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين
ويحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك ان تدارك هذا النقص
من شيء آخر من الشرائع من الاعمال الشاقة والجاهد التعبدية وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل

من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز
هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب
في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة
من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة
حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو الظن او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من
الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غايته ما يمكن توجيهه على
ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او
جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الآية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم
يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والتبادر في
الفرار حتى يظهر حال خبر الفاسق بكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل
للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مفاد المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق فتبين
بمثل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع
ذلك خروج عن حقيقة الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون التالية منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار
اليه وفيه المنتفيين التالية الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه بمعنى حقيقتها او عرفيا والكتاب لا يتنزه
اتيانه وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا على مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فاتا وان لم يقل بحجيته في نفسه لكنه
قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تقرير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى
ان حجيته مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا القدر من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية ان كان المنبئ فاسقا
فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فيتجه الاستدلال بالآية والحديث في الاستدلال بان المفهوم
نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب وجوابه ما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل
بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالقياس
وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وسنعرفه في الثاني ايضا
واعترض ايضا بان سبب نزول الآية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى
ديارهم ركبوا مستقبلين نحوه مفاتلين فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الآية وايضا التعليل بقوله
ان تصيبوا الى آخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا
من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ نكرتان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب التعهد والتعريف
باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة لا انه كلي مطرد في جميع الافراد وذلك
لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل
هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصلح في مورد
نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا على هذا [illegible] في ذكر الفاسق

التنبيه على منشأ الوهم وتغيره عليه والامكان يكفي ان يقول ان جاءكم واحد ونحوه وتنبيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل
في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص بعد اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير بهم هو التعريف
والعهد فالعدول عنه بعد ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل
الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان
غير الانذار فلا تقبلوه اصلا لا مستقلا ولا منضما الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فظ
واما في الردة فمع انضمام الغير اشكال قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل
طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة
يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر جمعهم في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا
لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم الاعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم
كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم وتعدد بالنسبة الى اقوامهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد
لا حجية خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب النفي واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من
كلمة لو لا يدل على وجوب التفقه وتعليل التفقه بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار
وعدم وجوب اطاعة السمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والكلام في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع عليه
تعالى فلا بد في اخراجها عن ظاهرها اقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في بحث
الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ومحله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له يجب
الا فلا يحسن وردها بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما
كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشتبه فانه حصول البرء اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر
هنا بمعنى ان يتوقف استحباب الحذر عن الانذار بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله فقط فانه قد يكون خبر الواحد الا على الوجوب لا
معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك
بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر من
الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب على معناه الحقيقي فما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري و
المفروض انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو ولا اذا كان معارضا
لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل
مفهوم خبر الواحد كليهما فيتوقف ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص
من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع
فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص
في مقابل الخبر الخاص مثلا ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا
فيتوقف ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى ان
الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهد الخاص

في الرابع والى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير فيما بين الصورتين انما هو في حال الاضطرار
وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في ما بين الصورتين
كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العلم فرخص لنا الشارع
في الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذا فهو انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل
الثابت بالعقل والشرع متفق الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما
نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلتنا عليه الاخبار والاضطرار من
جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد
والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر والمستفاد من الادلة على ما
عليه الماتن انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر
عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
فهو في معنى التخيير والمطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اثباته على سبيل الوجوب
كما توهم وهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رابع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى
يستلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت
التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب
به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقدم على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما
يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء
والتتبع بل ادعوا جواز ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يبقى بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك يعني
الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
بان يكون استعارة تبعية فيشبه حصول الخوف والاطاعة مترقبة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذار بالقطع والظن
او الخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل
لذلك فيمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند
الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعد القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ
اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب المساعدة في دليلهما دون الاولين ولموافقتها للاصل وكان مثبتا
الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب
بانه مختص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى مئونة مستقل مثل بني
حرب او بني اسد ونحوهما لا اعم مما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل النفر على النفر
في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه امر بالتهديد على ترك التفرقة لا تحصيل
العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وانصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين
بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا بد الا على لزوم عمل المقلد

بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاق واجب يمنع شيوع كونه حقيقة في ذلك في عرف الشرع بل هو اصطلاح
جديد يحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص العموم بالمقلد
وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو القوي لا نقل الخبر فتم هذا كله مبني على المشهور في
تفسير الآية وأما على التفسير الآخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه
الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية
فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا من التبادر فان الفهم من وجوب اظهاره
انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله وعمل الصحابة عليه من غير
نكير ونوكر الخاصة والعامة وفاق كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به بحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه
بل كان ثم بامر به ويجوز حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد الرواة
وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرض
لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل
بذكرها فليراجعها من اراد مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المتردين
عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع
ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان من القرائن المفيدة للعلم مما يأباه
العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على جواز
يدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال وأما ما اخترته من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او احد الائمة وكان ممن
لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جواز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانهم وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا
افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة الى زمان
الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولا انكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المجانبة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلاف انتهى
ما اردت نقله وقال العلامة في تهذيبه أما الامامية فالاخباريون منهم لم يقولوا في اصول الدين وفروعه الا
على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى رحمه الله واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده
ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة

تحقيق ما نقله المحقق اذا كان مما لا قرينة عليه

ولاحظ الاخبار الدالة على خصهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتعارضة
ستجامع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل عداد العالم واساس عيش بني آدم غالبا
كان على ذلك فيظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا واقعا
في زمان الائمة عم لم يخف على مثل السيد ره مع قربه بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب
الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد
طريقة الائمة عم ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز
العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بيناه ولما سنبينه ان شاء الله تعالى ونقدم الخامس
الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام عم من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة عم واعلم
ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من
الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من حجيته ولا لدلالة هذا المظنون هو المراد
غيره مع تفاوت في ذلك بسبب افهام التناظر في المعاصرين للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية
امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دلالتها على حجية
خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تدل في امثال زماننا وتدل على حجية
مطلق الظن وهي حينئذ ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا اما اخر خبر الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين
او بالظن الذي ثبت من الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه
نزاعهم في خبر الواحد استدلالهم عليه انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليثبت حجيته في زمان امكان العلم
ايضا لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد ره من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه
الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب
لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا تقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص
العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانت اذا تاملتها تقدر على استنباط
حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات
غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غيرها علم ضروري او اجماعي او حكم العقل
القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل
وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر
الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره يجب منا بعنه بل لا معنى لكونه
اقوى بل الظن انما هو من جهته ومن ملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد
اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعين الشارع ظنونا
مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها وفيه
ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية قطعية لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى
على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد

أورد على هذا الدليل أيضا أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره من جواز
أن لا يجوز العمل بالظن لكل حكم حصل العلم به من ضرورة أو الإجماع تحكم به وما لم يحصل العلم به تحكم فيه بأصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن ولا للإجماع على وجوب التمسك بها بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به أو ظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم فيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لأن الأصل
المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما لم يحصل العلم
به على أحد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور وأما
فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والإخفات بها في الصلوة الإخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية فلا يحصل لنا عن الإتيان بأحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر
والإخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لأنا لا نعمل بالظن أصلا أقول وفيه نظر
من وجوه أما أولا فلأن قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه إن أراد منه عدم حصول العلم الإجمالي أيضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض
وإن أراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه أن عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالإتيان به بأن يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فإن قيل لا يتم العلم الإجمالي بالتكليف بغير الضروريات في أمثال
زماننا بل إنما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فإنا نعلم بالضرورة أن في
الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها أو مطلق مسمى الركوع والسجود وأيضا مع أنا لا يمكننا معرفة تلك
التفصيلات إلا بالظنون وأيضا الضروريات أمور إجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها إلا بما يفصلها فالحكم بين الحيض
وقطع الدماء وثبت وجوبه مثلا بالضرورة أو بالإجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج إلى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقه
فالأمر حصول القطع في كيفية إتيان البينة على المدعي واليمين على من أنكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما
معرفة معنى البينة أنه رجل أو امرأة أو واحد أو متعدد أو يشترط فيه العدالة أم لا وأن العدالة أي شيء وبأي شيء يثبت وأن
الحكم أي شيء الغير ذلك مما لا يحصل إلا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه فليلا فضلا عن المتدرب
فيه وهكذا جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والأحكام من قال إنه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة أو بالإجماع في
تحصيل الفقه فقد تغافل وتعلم ذه هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وأنت خبير بأنه لا وجه له وأما
ثانيا فلأن قوله بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلخ هذا أول الكلام لأن حكم العقل إما يريد به الحكم القطعي
أو الظني فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعيا أول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأن بعض الحكام
إجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك أيضا ولكن لا نم حصول القطع بعدم ورود مثل
خبر الواحد الصحيح في خلافه وإن أراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه أيضا سواء كان لسبب كونه بذاته مفيدا للظن أو من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو أيضا ظن مستفاد من ظواهر الأخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع أنه تم بعد
ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد إذا حصل ظن قوي منه وأما ثالثا فلأن قوله ويؤكد ذلك إلخ يرد عليه أنها
عمومات لا تفيد إلا الظن وإن كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عمومها لها على حجية ظاهر القرآن
لما نحن فيه ثم لأنه إن كان هو الإجماع ففيما نحن فيه أول الكلام وإن كان غيره فهو ليس إلا الظنون الحاصلة من الأخبار

وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاسناد لا لها واما رابعا فلان قوله اذ حكم بجواز تركه بمقتضى الاصل
فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان ترجحان غسل الجمعة يقتضي ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث
لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلايمها ثابت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل
واما الحكم بسبب الاصل بان الترجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الترجحان الاستحبابي دون الوجوبي وهو
ثم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع
احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الترجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب
فقط في نفس الامر فنفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يفيد ترجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع
الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح احد الدليلين
على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما رامه من مثال
هو ان يتوقف في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا يجريان فيه والاصل
براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجبر والظن باصل البراءة مع ورود
الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجبر بالتسمية والاختفاء على ما فهمته والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد
الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الترجحان القطعي الحاصل من الاجماع والتوعين من الاخبار الواردة
فيه في مقابل اصل البراءة فقوله واما فيما لم يكن مندوحة عنه اه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة
في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى
يقال انه ظني ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابلته هو ادلة التوقف والاحتياط
وهو لا يقول به والمستند الاتم لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل باحدهما اختيارا من القولين وعلى فرض
اختيار كل منهما بصيرا واجبا عليه فذلك معنى لاصل البراءة فح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر
في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني
دل على وجوب احدهما فنفاه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير انما يثبت حكم جزما التخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين
غير التخيير في اختيار احد الدليلين ليكون مخيرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذ لا يعرف هذا ظهر انه لا مناص عن
العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته ويثبت حرمته اذ من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن
والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره ويقدم عليه وذلك
ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين
ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان امارة للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى
والاقرار وغيرهما والثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية
وغيره ونوضحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم
الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تعالى او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح
والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في
لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلح عند زاعمه في ان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه

وكذا ترجيح

وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن والقبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب
الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل لا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت
وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر فتواهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون
بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في
الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثم بطلان التوقف والاحتياط هنا اولى
فانا نقول اولا ان وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست
بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم
ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان عباراتهم وجوه الاختلال في متنها وسندها ولا انها وتعارضها
الموجب لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها
اذ الايتان على فرض تسليم دلالتها منها من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان ايه النفر ظاهرة في التفقه وايه الكتمان
معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على
حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يبقى ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في
زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل
بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول ويفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الايتان والاجماع وقد عرفت
حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع
المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا العدد فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان
القطع في العقد في امثال زماننا غالبا انما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكلفنا كما اشرنا واتهم العمل
بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم
مع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو سلم
ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال
بين شخص ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل لا
حكم بالاحدهما في الفتوى قلت ايضا قد يوجب التلف فكيف تجترئ بان تقول ان الله تعالى يعفو عنك بذلك واي
شيء دل على ان دليل هذا العمل قطع وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وجوه العمل بالظن لم يثبت مع انها بحث يؤدي الى الضرر الظنوي
فما تلافي مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنأت بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا
ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت
خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد
اعتبار التفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا

دليل لهم ظاهر الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار
الواردة في ان كل دم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطى الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدم ولا يعطى كيفية القسمة
بينهم بانفسهم والعمل بعموم انه يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ره ومن تبعه فمع انه يوجب الرجوع الى قول السيد
ره في الاصل والتوقف في نفسه ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر اثير ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخبار تيسير
هنا من بيان دليل يطمئن على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم اياهم سبيل الاحتياط اذ كان الفريقان كلاهما ابناء
صغار اطفال لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس وعلم
وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة وموارد اماراتها حق التامل وميز حق التمييز وعرف
الفرق بين زمان المقصود وغيره ما يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة فيما لم الشهرة
في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون معامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية
خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فانه
كيف يصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر لمحبار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو
ان العاقل البصير لا يتبان بلا حظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة
منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب
عن كسر قلوب المؤمنين وتضييع الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما لا يرضى منا مقام بعد ادراكه ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط
في الفتوى والعمل حسن لكن افادة المعروف واعانة الملهوف ورفع المفاسد وقطع التداعي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا
حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى
والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن ويذكرها المتشبث عن الدخول فيه فيذكر
ح ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على افادة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا
ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير عالما صالحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعبا الاترى انه يوسوس
احكام النجاسات وتنبه العبادات الى ان يجعل الانسان شاذا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب
عن الحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين مجتنبين عن اتمام الصلوة لسبب احتمال قذرية بالنجس ولا
يحتاطون ابدا من اكل لحوم النوع مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقواهم بل ولا يدرون كثيرا منهم مسائل
الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل التنكر بل ولبس ملبوسات اهل الكفر مع ان الغالب
انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص
فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويفتي بما ذكره الشفي كما ان في
القصاص جوزه وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركنا ما يوجب زيادة قتل النفوس وغيرها
بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم مشاغبا للعلم بل يصير الى حد العلم بالعناد ولا يجترى على فتوى القصاص فان سئلته عن
ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تبعت حاله لا يجد بعينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر
يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة
النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما هنالك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين

الزمان

المساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصار وبذل الجهد والوسع ثم العمل
على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بمنع ان
مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يوجب التكليف به يؤمننا الضرر عند صدور
المحرم مع انه منقوض بروايته الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان
الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا يتبان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى الكلام
وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الضرورية المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان
العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة
وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن يجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة من هذا التكليف
اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه
لمنع ذلك وما ذكره من المستدل ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ح ممنوع وهو اول الكلام
الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح
بين الناس وافاضة المعروف ومع ذلك يخفى عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكان المجتهد صادقا باحثا عنه بالعقل
والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه حكم ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرائعهم صار ناشئا عن يقينه بها وكما كان
يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب
للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد
واجبا كما ربما يقال لا يمكن لتحصيل الكل باليقين فما يظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الآحاد
وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت
حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا
فيرجع الى اصل البراءة لا يقال على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى ان تكليف
ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن
بالضرر فقوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام
اذ اشتراط العدالة معتبرة للاداء والاستدلال بالآية غاية الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ
صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه كما ربما ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن
الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن
وغاية ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات
ظن حاصل من جنس الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر
الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او حصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا ايضا اذا
اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي به الى الظن بالحكم من الادلة التي
تداولها الا خبر الفاسق مثلا والقياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما
او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام
يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء

الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم
الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعينه في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة
ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري و
هذا المعنى قابل للاستثناء فنقول لنا يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد منع
القياس من البين فاذا تعارض بالادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا
يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب
العلم بالتنبيه الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله عندنا وان
لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فلينا مل فانه يمكن منع دعوى بداهة
حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن لشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس
ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص
ح هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى ويبني على الاصل
وكذا في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت وتفقدت فيتوقف ويعمل على اصل البراءة وعلى جواز العمل باصل
البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد
اليأس عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة
عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا وغيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا بعد منع بقاء التكليف
ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ليس بالقوي لدلالة واشتمال افراد او وفاقا تما دل على بقاء
التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فالدليل على الحرمة ثم اجتهد المقال في هذا المجال لينظر حالته
الحال واقول غير ان جهدك في افادة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص ممتنا اياها عن غيرها
انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ
الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونظمه تعالى مع عباده ليس الا بلسان
رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين
من الكتاب او سنته فلا كلام فيه وذلك انه حجة على العباد ويجب منابعتهم وحصول العلم من الخطاب لو بقيهم المقام تما
لا بد في امكانه ريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجاز ان بحمل الالفاظ على
حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في العمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف
والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال
العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر
في ذلك مع ان الحق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العماد في الدين و
الايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق
الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المناسبة الناشية من المصالح النفس الامرية
لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انها طاعة
فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الكامنة

فيه والفوز

بنيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا انهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي نزل
الله الكتاب بعث الرسول عليه فلئن فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو
عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونها ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول
بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات
من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة
الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكفي به عما اراده في نفس الامر لا غير فالمصلحة ايضا كما عرفت
هذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام
من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين لهم في التكليف بمقتضاه فان
كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا ان ارادة ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه
بمعنى انه اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به تفهيمه في الدهر والاستفادة منه كالتصانيف
المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب
العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لان الله تعالى لم ينقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققنا في
محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه واستدبره والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون
ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه ايقانا
يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية
منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوائد
مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تعالى يفيد ان الكتاب من القسم الاول
قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها انما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار
من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظاهرة الدلالة بالنسبة الى الشك
في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من
الكتاب جائزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد بمتمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان
كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل بذلك
لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن قوي من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنه فحصل ضعيفا ان يكون
مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم
ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو الفرد الذي يمكن ان يقال
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه
محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذا قوي ادلة الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجية

الظن المعلوم

في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجية في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكان الفقه المسلم منه خبر العادل
المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجور او لم يبعد التوابع من
المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها و
اكثر هذه التوابع يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر
الى العمومات في الجملة وورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انها من
باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد انا المراد خلاف ظاهرها
كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف لا
لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة ونوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل
منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقاء التكليف
بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على
النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء آخر خالبا عن التوابع التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع
وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي آخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من حجية المعالجات كما
لا يخفى بتمامه مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكان الكلام في الكتاب والسنة المتواترة
باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولها وكان اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح
يفيد ظنا اقوى منه او ظن آخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن
لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي
بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذا العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل
بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بعينه كما
مر لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدي فيما نريد من العلم باحكام الله تعالى
مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في جعل احد مقدمتي قياسه
مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون باقي
الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من حجية الظنون المعلومة الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة و
تكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينيا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم
قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط
القطع في الاصول بعموم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسيجيء في موضعه انه من الاصول الكلامية
لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد و
التقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن
الا ما اثبته الدليل هذا لما ذكرناه في خاتمة الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الآيات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن

لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض
والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالتهم ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فظاهره
كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما يتعلق بالمسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير الشافعة انما هو بالاجماع
والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا القائل بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن
فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن
الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس ثابتا في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد
على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلية وما ذكره ولو كانت موصولة فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون
واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظن من ليس كل انه سور للسلب الجزئي واما
عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى اسبابها ولو سلمنا بان السبب لا
يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني
فهو ما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاه خلافه ذلك
عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والتنفير على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الحجة ويذهب الى استحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد لنا بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذب عن التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عملوا باخبار الاحاد من الصحابة المنافرين الذين يجب التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم
فاما النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية
وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك
لو لم يحصل على عدمه والاحتمال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب
العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل تحصيلهم
لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد
ايضا كان متمكنا لقربه بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب
ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك يعول فيه على الاجماع وفي سائر المخالفات يرجع الى الخبيرين
الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه لشق ما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال
السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال
زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن
العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر ان الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة فهو

بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرف النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك الخالفة فاعلم ان انكار العمل
بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك نزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى
وذكر في وجه المخالفة في الدعوى بين ان السيد كان اعتماده في هذا الدعوى على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل
الواحد بعد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا ونقول الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا
المتقدمين في العقد والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام
الشيخ في العدة موافقة السيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي
رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب العدة بعد ما ذكر في وجه الدعوى بين ما ذكرنا
اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعد
عن الصواب ان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم
واتفاقهم في جرحهم كما في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبرهم ونقول ويمكن دفع الاستبعاد بان
الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على
طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلف روايته عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معوية في ازاء اربعمائة الف درهم
بان آية اشتملت على منقبة عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من
المعروفين بالكذب مما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا امثالها
واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء فتخلصوا بذلك عن هفوتهم فاشتهر بينهم هذا
المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طريق الاصحاب
في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد وغيره في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب العدة تصدى لرفع التنافي بين الدعوى
وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقته مخالفة السيد اذ كانت اخبار الآحاد
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على خبر المجرد بل يظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تامل
كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب كما لا شهادة في كلام المحقق له ووجه غفلته انه لم يكن عنده كتاب
العدة حين تاليف المعارج والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه دالة على صونها ان كلامه في الاخبار المجردة
عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية
الخدوشة في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية وغيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا
الذي نقله المحقق عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدق
سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة
للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق
ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية
الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات جواز الواحد دوري والعلم بجواز العمل بها
لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا التمسك بعموم الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل

وقطعية حجية بعضه في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو المذكور خصوصا في الجمع و
الترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية خصوصا مع تنافيها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة
الى الاخبار وغيرها تماما لا يسمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم
بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حينئذ اما الدليل الخامس كما اشرنا سابقا فتامل ان بعض المتاخرين تمسك هو
بالاخبار الواردة في غيرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر بها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمالي كما بينا والله
العالم **فائدة** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط الى الرواية وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة يرجع و
والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز
العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط
بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط لا يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن بدان و
او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر
الفاسق والخالف مما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وسيعرف في الكلام في دعوى حرمة العمل في
الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول
في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري
فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة
المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق حيثية
من الله ربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه ما مر وذهب اخرون الى القبول فيما اذا علم جواز الاقتداء به وردّ
ببطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا
اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا اجمع سائر الشرائط ولذلك قبل الفقهاء
رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان رجوع الصدوق عما رويه محمد بن يعقوب
عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق
اما الاجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل
بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص لو في صورة امكان
تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب قوة الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو فهم هذه الاية
فلا ينفي اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر والمؤمن
العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر والثقة اكثر
من الفاسق لعدم المحترز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغاية الامر
الشك كذلك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبينه يتوقف
قبول الخبر بعده على العلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية
لمفهومه قد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وما سيأتي فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع التسليم صدق الفاسق
على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان احتمال
كما سنبينه في خبر المخالف فكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايته وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة

الى انهما والوصف العنوانى الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد فى الواقع صالح فى الواقع وكلمة فى الواقع فى
الموضعين قيد لطرفى التشبيه والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع فى الواقع لا يجب اغتنامها
التكلم واما التشبيه الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مفيدة ما الواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقة المقول
وانه مستند لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه التشبيه ولا يجرى فيه توهم ارادة ثبوت التشبيه على معتقد المخاطب حتى
يلزم اختصاص فائدة الجملة فى افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة فى كلامه ممنوعة وان كان بطلان
اللازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق
وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كون
اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول اولى وتمامية النظم للجواب من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامرى
وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد تمسك بالاصل فى نفى الفسق وهو باطل لان الاصل
ان العدالة امر وجودى فالاصل بالتشبيه اليها سواء مع انه معارض بغلبة الفسق فى الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللذين
مما غريزيان فى الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر ضده والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق فى الحكم واما
قبول قول المسلم المجهول الحال فى التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجى من القاعدة المقتضية لحمل
فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل فى بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مختصان بالدليل الخاص
والتسرى فيهما انهما يثبتان بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعى بمجرده ولو كان عدلا واما حجية الشهرة فالظاهر
انها ايضا ابدا التثبت لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ره ان دليل الشهرة هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق
اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا لعله
كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشهرة وتامل فيه ووجه الاستدلال بادلة
التثبت ان معرفة حال الراوى بانه متحرز عن الكذب فى الرواية تثبت اجمالى يحصل الظن بصدق الراوى فيجوز العمل
كما مر فى اخبار الموثقين من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظن من الامارة اذا حصل الاطمئنان
من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفى سيما العدل الذى ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية
فان المراد بالعادل النفس الامرى هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه فى نفس الامر ما كان عادلا فى نفس الامر والذى
قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس فى امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستبعده فى المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعى على ترك المعصية قد
يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد
يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذى يعتمد عليه فى عدم حصول المعصية فى السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا
بالجوارح ولا يبالى عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه فى ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له
كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم فى الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو
مبتلى بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذلك الكذب خصوصا فى الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام
كما هو ظاهر كلام الشيخ فجرى ظهور سائر الفسق عن بعض فى نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه
كذلك اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد
عليه لا يحصل الظن به من صدوره ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالاقوى اذن ما ذ

اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا
يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان تجشم ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده
دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او
ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال الحكم المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد
يحصل الاشتباه بين المسند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل
الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر ومفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط
لاشعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح وما
علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا
هذا اللفظ لا بوان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحفظه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن
عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام
في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ
ربما يكون الانسان منفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل
هذا اذا كتب وانقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط ومثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان جبيا المختفي
ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق ره روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على
صلوتي الحديث ويمكن ان يقال في وجهه ان كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك بكثرة
استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا اما تحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها
برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو بمعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم
ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في التعديل فلا اشكال
في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد
الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى تقدير ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه
الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال الخطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن
ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر
وغير هؤلاء فاما ما يرونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل
التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد بينا مثل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب
لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه
الكفر ريبا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال
الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله فوقف من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول
بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فانا نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا
تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواة
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل

ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التأمل والتفحص فمثل ما رويه الاصحاب عن الحسين بن بشار
وعلي بن اسباط مما كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا وعند الاصحاب على روايتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي
حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتأخرين بقبول روايتهم
مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة ع كمال اجتنابهم عن الواقفية ولعنهم
من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منهما عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم المطرة
اي الكلاب التي اصابها المطر ويتبرؤون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يأمرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فروايتهم
ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة وان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل ذلك
العقيدة او الماخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا الكتب على الحسين الظاهري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الحسين
الموثوق بهم وبروايتهم قال المحقق الشهيد في كتاب عشر في التمييز والظاهر انه قبول المحقق طاب ثراه روايته علي بن حمزة مع شدة تعصبه
في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله ره بتعريفه ذلك فان الرجل من اصحاب الاصول
قول العلامة بعضهم روايته اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وذا لبعد امثال هؤلاء اصولهم كان قبل
الوقف لانه توفي في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله اسرارهم انه كان من ارباب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا
من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض له نسيان لبعضه او كله بمضي الايام وتوالي الشهور والاعوام

فائدة تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر به عليها او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق وغيره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل
كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه من كثير عنه الرواية مكررا لا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول
هو عدل او ما يشبهه او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية
او لا بد من المتعدد على قولين وهو كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك
من تعيين مفتقر وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين
على ما عرفها الفقهاء اخبار جازم يحق للازم للغير عند الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد
في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الخبر وتنفردان في ان الخبر عند اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله
لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان
وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان التصور مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون
ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما
للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويم ما لا شهادة
له فهو رواية ومن انه الزام لمعين الى بعينه القاسم من حيث نصيبه لكل منهم ومن حيث المتعين في كل نصيبه الحاكم انه
الخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم الخلق بل الخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين
لا يتعداه الثالثة الخبر عن الطهارة او النجاسة تردد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهر كذا ونجسه لاستناده الى
الاصل هنا بخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان عكسه فلا شك في القبول الثالثة الخبر عن دخول الوقت
الثامنة الخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون
بلدا ثابتة عليه يد المسلمين اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى وجل الى الخلق

فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس
من باب الشهادة لانه رواية ازهو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قال وان
كان صبيا ومسه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة و
الرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن ضلة شاهدا ولا راويا مع قبول
قوله وحده هذا مذكى او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا
يخفى على المتأمل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما
وحكمها فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة
الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى للتفريع الذي ذكرها من حكاية رؤية
الهلال والترجم وغيرهما مما ذكره ولا يجعل التركيب رواية بهذا المعنى قطعا كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة
بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى حينئذ لاشتراط كون
الخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون الخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا
مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي ص كذا والامام كذا
اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما نظم منه ره في اول كلامه
ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما نظم من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر اخرا
الحد وجعله ره الامور المذكورة اخيرا مما لا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر
غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتفريع الواضح حينئذ ان كل خبر يسمع من الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم
للغير عن غير الحاكم وجعلوا قول المسلمين واضعا لهم محمولة على الصدق والتصحيح كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد
في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد
في اثبات التكليف من ظن بالصدق فان بد من اصل كون قول المسلم رفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة
الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا
بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد
هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان ايراد التفريع ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح
فيه ايضا واما غيرها فلا واما ايراد التباه فهو وان كان اعم من ذلك لكنه بناء فيما ذكره من اشتراط عموم الخبر عنه في الخبر
فانه اعم من ذلك بل حكاية ولبد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة لها على قبول الواحد
اذ مقتضاها لا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به ح في الجملة وان كان
من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المدعى
وارادة المعنيين معا بالتنبيه الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا
سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيها هو
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال ايضا وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن
الحاصل بالتثبت لا يفيد الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا عدم

على الواحد بل لا نظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من
باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او الخالق وافادته لذلك بالاخرة بعيد
العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لا يحتاج
العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد
في بعض الموارد بل اعتبر المرة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى
ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة
ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد رحمه الله حيث قال وينفرد في انه الخبر عنه اه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون
الشهادة لان الخبر عنه في الرواية انما يكون عاما ويلزم ان الشهادة للغير انما يخصه وهو كذلك ومراده بيان احد المبنيين
لا الجمع حتى يرد ان بينهما فرقا آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير المنتزع ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد
ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا وجه له
لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل
في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر ونوعهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات معين الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا يقسم يعني
كلما وجد ما لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار لواجد الشرائط من الجمعة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل وجوب الصوم
للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص
فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة
على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى آخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص
وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما
القاسم والمقوم فظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس لخبر عن عدد الركعات
والاشواط اه ففيه ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد
واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة
اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في
الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات
المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد
فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية
كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلا له ان يستفتي من آخر ومع
عدم التعدد يختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وهي ما
مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد رحمه الله في القواعد وحكمه انه يجوز لغيره
نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول

النظام وذلك بناء فيه وقال في القواعد بالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب
الاحكام الزام ومثل الاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق من يدعي من ادعى فيه بلا بينة وغير ذلك
قال وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب فقتل المسلم بالكافر فانه
لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم
يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا
خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجه
مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في
محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج
مرادك اضطرارا في المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر لكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه
بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب اكثرنا الى كفاية المزكي الواحد في
الرواية وهو مذهب العلامة في ب ذهب المحقق وهو ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة
عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيها فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال
فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث
هو خبر كما هو مقتضى ادلة النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان
اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرف الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن
كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك
استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما
ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل
يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان ظاهره
ان مجرد الوثوق بالصدق كافي لا ان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح
نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان
مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل العبارة مطلق
الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية
اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر مجردا بعدل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس
فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المامور فيها في العمل بمطلق الظن فقبل اخبار الطبيب عن اثبات اللحم
وشد العظم للرضاع وعن كون الصوت مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالغبنة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى
فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او اثبات اللحم محرما او المرض المضر صحيحا
للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بامور في نفس الامر لكن فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع

الى الظن لاستحالة التكليف بالحج والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب اهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث
يحصل الظن فليس ذلك من باب الروايات ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في
اجتهادهم فبهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل لو كانوا ايضا بل وظاهر الفقهاء
جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة الفطام في الصلوة
ويقتضي ذلك تخصيص اثر التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق
التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك
خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع ما قيل في الاخير لكون الخبر ايضا
قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا قد ثبت حقا على احد بالاخوة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة
واحد والمشروط بالعدالة مشروط بمهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة يتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط
القبول في مشروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الروايات دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد
ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الروايات لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون
الروايات فهو شرط لقبول العدل لا لثبوت العدالة واما مثل مترجم القاضي واخبار المقلد مثله فيقتضي الجمهور اعلام المأموم
بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية
واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد
فيه فالخبر المطلق اما فتوى من يفتيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها
حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وتميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة
ان البناء وقدر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة
الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في
الاستدلال فظاهر حصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلان البناء ونفس سبب البناء على التزكية
من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يعتبر انه لا بد ان لا على قبوله في الجملة كما مر في الاشارة اليه في
الشهادة الا ان يثبت بالعموم ولخروج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول
التناقض في مدلول الآية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان كذلك
فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادة العلم وهذا تناقض
فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو
ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا
ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار والاشتهار وبما لا يفيد ان العلم غالبا بل العدالة ايضا لا يفيد العلم فمن
ظنناه عادلا لاجل الامور المذكورة نقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار
وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا

لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن فى الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد فى التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق
بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيه ضعف اذ ان كان اقوى بسبب المعاضدة الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به
وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التى ذكرنا مع انه مختص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا
يوجب وهنا فى عمومه وان كان العام المخصص حجة فى الباقى على التحقيق والمشهور بين المتاخرين فى الاستدلال على هذا الذى
هو ان العدالة شرط فى الرواية شرط الشئ فرعه والاحتياط فى الفرع لا يزيد على الاحتياط فى الاصل وقد اكتفى فى الاصل
وهو الرواية بواحد فيكتفى الواحد فى الفرع ايضا اعنى العدالة والا لزاد الاحتياط فى الفرع على الاصل وانت خبير بضعف
هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا
ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع لان الاصل هو الرواية معلوم انه ليس شهادة فلا يعتبر
فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل فى دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوى ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد وزكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان
فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق فى الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره
مكابرة فيه فيه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط الصحة الصلوة مع ان
وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن فى المشروط وكونه من اصول الدين وهى
من فروعه مع ان فرض التعدد فى الفرع دون الاصل ايضا موجود فى الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بالشهادة
واحد بل مرءة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما قيل من ثبوت
وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهد
ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو
ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهد بل المشروط به هو اجراؤه فى المادة المخصوصة وما قيل فى دفعه من ان هذا شهادة
وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته فى غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص وما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار فى امثال زماننا بتزكية الشيخ البهائى
والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم فى التزكية انما تنفع لو علم ان مذهب كل واحد
منهم فى التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى فى كتبه الاصولية بالخبر
الواحد فالقول باشتراط التعدد فى امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او
بشهادة العدلين واتى المشترط باثباته واحتج من اعتبر الاثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد
وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه فى المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم
يتجه فى الجواب منع كونها شهادة اذ لا يبقى تحت باقى اقسام الخبر الذى يقبل فيها خبر الواحد لانه انباء او يدخل تحت ما هو من
قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسئلة كمعرفة المرض المضر والغبن والارش وغير
ذلك وان اعتبر الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت

تنبيه من عنيه بعدالة زكيه

تضعيف على العلم الاولوية فيه

ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان بشهادة رجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد في
اصل الشهادة من جهة تتبع الاثبات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى
منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها لا بحصول بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادة العلم
لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا
الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد سلمنا انه الظن لكن
تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت وتوثيق ان الفضل ما شهد به الاصل ومقتضى
طريقة المشهور هذا الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر
اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا
صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا يصح الجرح في مثل ابان بن
عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح
والا فلا وجه لكونه بابن مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في الفائدة الثانية من الفوائد السابقة من ان يكون الطلاق
وجه الله على هذا من جهة غير هذه الرواية

فائدة اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقا بان يقال
فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال
الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين في شرح ايضاح الاقوال
حجة الاولين انه ان كان من دعوى الاجتهاد الثاني لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه
انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه مجتهدا بعينه واذ لعله يبني كلامه على مذهبه
ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة ندر لبعد ظاهر العدالة عند
الناس وبذلك يندفع الاشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المبنى هو الظاهر وانت خبير بان الكلامين في محل المنع
نعم يتم ذلك بناء اذا كان تزكية لاجل ما تقرر المكلفين اولى كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال آخر
وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ
هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ويرى العلامة انه يبقى تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما
في المذهب ونصرح انا احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت
المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا للمقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر
ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه بل حتى في انه مستفتر للعارفين بطريقته ايضا وطريقة اهل العصر من
العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفه غالبا وسيما
اذا بعد الزمان فعند مفاسدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا
المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وعدم تهمة يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي
هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف من هذا المعنى من التاليف بما مع نماء في زمان التاليف والانتفاع
به في جميع في غاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعم
كان مستلزما لعدم النفع لكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد الآخر ان العدالة هو المعنى الاعم

فلا يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا
النفع بالنسبة الى الاول اقل لمجهولية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين منه انا نرى كثيرا يمدحون
الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم فمن نحن هؤلاء وليس
منه في العدالة هو المعنى الاعلى فلا يأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة
هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحصل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده [illegible] العلماء الكتب
بمجرد التعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة ولا يحصل لشكك لهم من هذه الجهة ونظم تمامه حجة القول الثاني فان اسباب الجرح
والتعديل كلها مختلف فيها فلا بد من بيانها وبيان ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث
وهو مذهب الشافعي وكثير من اصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فيما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين
الجرح والتعديل بل العدالة تابع الجرح فانها ترك لما هو موجب الجرح وما يقال ان التعديل يصعب كرابيا لكثرة انحائها
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال التقليد
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا
ما مر من ان الجرح قد يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاضداد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى
طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني
على القول المهجور وعند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القول الخامس لا يحتاج الى بيان
وكذلك ضعف اولها وقوة الثاني

فائدة اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل
التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان التعديل
لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق لكلامهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مثل
في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه
من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما
لو عين الجارح السبب ونقله المعدل كما لو قال الجارح رأيته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رأيته في
ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا
القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه ان الصادق ع قال ان لواء داود الرقي
مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موثق
لما رواه الصدوق في الفقيه وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيفا لروايته
لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جرى ضعفه تضعيف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا
معارضة الظن مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف
او مجروح ايضا ظاهر والظاهر مقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا
الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا
جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع

بينهما وكون التجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكافئه بضميمة كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح نقد بل الشيخ
والتجاشي على جرح ابن الغضائري في ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات منظم وكل ما ذكرناه في
هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعتبر حصول
الظن على اي نحو يكون كيف كان والمركون لم يطعنوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا
فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه لحاصله باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من
جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن
بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة والعلة توهمه من جهة عبارة التجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان التجاشي
قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع ليس منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان هذا من صالحي هذه الطائفة
وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذلك
من تقدمه لمن تقدمه فانهم لما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة التزكيات الذين ما
الرواة وما ذكر ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد ويلزم من
جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق في مثلا او الكليني
مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه
لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول
بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت
مع انا قد حققنا سابقا ان المعتبر في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخاص والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا
سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات
العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول
اللغويين واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح
الصدوق في الروايات او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك
فينبغي ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا
يجوز العمل بكل خبر حتى يفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
في رجل معين حتى يفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح
فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك
نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول التجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو
في سنده مثلا صحيح فانه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه وينطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك
ايضا والا لاشتمل العمل على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين
انما هو في تزكيته واما في السند المعين فهي في ذلك ففي كون الرجل هو الرجل الذي رايه فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا

التزكيتين اللذين تقدما

نعين الرجل والسند وأما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع
الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان العلم عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في
حق حديث مجهول السند انه صحيح وأما لو كان ذلك في غيرها وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال
اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمسمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي ومقلدين
لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حق العدول وأما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء
بقول العدل حدثني عدل بل عادوه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامامة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال بعض اصحابه
له يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم يكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله
باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لغيره بلفظ
الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار التزكية
الواحد او التعدد كما لا يخفى

فائدة اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلفه او ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا وتوقف المرسل فيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا
وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول
منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة
والثالث قوله الاخير وذهب الشيخ الى القبول ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط
ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك
تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غاية ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وقولا يقصر
عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت وكذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي
عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في
الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظرائه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى وابن ابي عمير
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل بل
المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه وأما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضاد
الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيح
في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت بوجوه اقواها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو منافي للعدالة ومنه
الثاني انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر الرواية في رواية عن العدل او عن الموثوق
بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما نظم من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال
دابه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب

في الخبر المرسل

حجة المثبت

العدالة فيتعين بقوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة اتمامه على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو
توثيق لمجهول العين فلعل الجواز حينئذ والاولى بناء على ما مر تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني
الحاصل بخبر واحد العلم ويمكن دفعه بان الظن ان العدل يخبر ظنا نوع في ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فما يتكل على عدالة
الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا يتأتى بكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب
في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا يتسامح في المعصوم
في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج الشيخ
مطلقا بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان
كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبتت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من انفراد
مراسيله والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج
الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل قطعا اذ الرجوع اليها من المسائل الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا
تجزيه على الاطلاق **فائدة** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع
عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمجاز الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان
لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان انفرد على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه المحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه ضد السامع بل هو كاحد الظواهر
فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة
في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان بكفاية مؤنة ذلك فهم او يريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط
واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع
والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والتخصيص فح لا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتفسيره
بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروها بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون
المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان تعقبه بتبيانه ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال الناقل والمخاطب بناء على الفرق بين افادة
الدلالة لان مثل ما حصل له المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر ايضا
بل وانقسام الظواهر ايضا في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء
في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاختفاء
القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام
لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مخصص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات العصر
مخصص به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقل منه
كصلوة الخوف واشباهه لذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق ورد في هذه المسئلة عن الاصحاب
في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانما
اجمع بينهما لما استفاد من النقل الصحيح ان مراد الشارع من الوقت المقصود على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وانما

تجزئ التأليف

فقد ادرك الوقت كله

بالمعنى

بدرك وقف الشك والاربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتواردة على مصداق واحد مع اختلاف
الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شق المجتهد في المسائل الشرعية فيا دفي غفلة تخل الا
ويحصل الاشتباه وأما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالتنبيه الى مؤدى الالفاظ فهو ما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر
ان المعصوم يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحيث انفاق الوقائع التي دعتهم
الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون
هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل
مخاطب هكذا انتقل المطلوب بعبارة او جزاء كان المخاطب اعجميا او تركيا لا مانع منه وكذلك نقله الاسط واوضح اذا
كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف
والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف
والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمي
وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وغيرها والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية
له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد تغيير اللفظ ايضا فانه كذلك
ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معنى اللفظ فاذا اراد ان ينقل الا
انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما نهاكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا
الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل معنى كلام الامام
بل وكذا ايضا لو كان تمادل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال في تحصيل العقلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاسلية والتعبية
كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه نعم فصل القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة
واحدة منها بل يمكن ان يتوهم يقع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب يختص بالقرآن
المنزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله صلوات الله عليهم اجمعين واحتج المنكرون بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستخراج المعنى متسامح كثيرا
ويتطاول الازمنة ويتغير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه
ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج مسموعا وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك
فهو معفو مع ان اعتبار اللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية فيها الالفاظ المخصوصة
وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا يتكلمون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار ويقوله
نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل
اللفظ المسموع وفيه منع الصغرى اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية ثالثا
لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه ففي رواية كما ذكر
وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان منع الظهور
ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم في الحكم
فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى

ظاهرا حمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا
تفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب الحديث لا الظهور عندنا لان الخطاب مختص
بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما
تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعتبر هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث الاول اصطلح المتاخرون من
اصحابنا بتقسيم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وضدها بانواع
اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده امامية ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال لا بضرره الشذوذ
وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا بعض مشتملا على علة
خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفة لصريح العقل والحس واعتبار عدم كونه
معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالاماميين العدل
الثقة فان ظاهر التعريف هو ما حصل المبين بذلك وما رجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في
ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطأه
في اجتهاده ورجحانه غير معلل واما عيب المحدث فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كانوا اماميين ممدوحين
بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد
يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن
عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق
ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالتنبيه بتبع الخس
مفقد منها والاظهر كون الموثق اقوى منه متصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب حسن وصف المدح وخصوص الرجل
لا بوجه رجح مستمر ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات
الرجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف بارسال مثل ان يقول يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا
ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لا علام بصحيح السند الى الرجل المعين
واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من جعل احدهما
انه ليس المراد منه الصحيح المصطلح والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة
محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقول روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان
ما قبله متصفا بها ثم ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على
اعتبار ذلك الحديث بسبب رواته والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو
ما لم يجتمع فيه شرائط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت
الاجمالي واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا اشتهر العمل به وتلقي مقبولا وهو حجة حينئذ واذا كان الاشتهار بين قدماء
الاصحاب ثم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد
بينا ها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان تسمية هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن

ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون التصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول
الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين مضافا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجتمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل
ابن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائهم من عدة الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة
على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبد الله الحلبي المعروض على الصادق وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل
ابن شاذان المعروضين على العسكري او كونه مأخوذا عن احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابن عبد ربه وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها
وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه ومن لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح
المتأخرين وقد اشار الى هذه الطريقة القدماء وبينها شيخنا البهائي قدس سره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان
ابلغ المتأخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو نظاره الى الازمنة بينهم وبين السالف واندراس
بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجابرين من اهل الضلال والخوف من اظهاره وانتشاره انضم الى ذلك اجتماع ما وصل
اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان غالبا بالاصول الماخوذة من الاصول المعتمدة بغير ما اشتبه المكرر منها بغير
المكرر وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها تقريبا واهدا الاصطلاح وقال
اقول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن
الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان يكتفي كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المتعلقة
في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتأخرين ايضا قد يسلكون مسلك
القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون التصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق عليه ولكن ذلك نادر
والاطلاع في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على
الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم لا يبعد من الفطن لتلك القرائن
وعدم الاقتصار على التصحيح والحسن المصطلحين كما اشعر بعض المتأخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق فيهما
ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عن وجه فقيل انها يفيد التوثيق واقوى منها
وجه من وجوه اصحابنا او وجه من فلان اذا كان المنقول عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة
فقيل انه توثيق فقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يجلسون الى التصدر على تزكيتهم وربما
كون ذلك توثيقا الى كثير من المتأخرين ومنها كونه وكيلا لاحد الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها
رواية الاجلاء عنه سيما الذين دونوا رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها انه يروي عنه الذين قيل
فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذلك من امارات
الوثاقة وقبول الرواية وقريب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن بزيع وجعفر بن بشير ومنها اعتماد
الفقيهين عليه ومنها وقوعه في سند حصل الفتح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا
في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني
الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها
قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبتين اريد سليم الاحاديث وقيل سليم

الطريقة

الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل من اواصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال
وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن عمير ومن صار على رايهم ومنها رواية الثقة عن رجل او عن واحد او عن اشياخه ومنها
ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى
عنه ولم يكن من جملة ما استثناه الشيخ وعن جماعة من المحققين ان تعيينه شهادة على العدالة والتصحيح وكذا استثناء محمد بن عيسى عن يونس
بن عبد الرحمن فتعيينه شهادة على ثقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاستناد الى غير ذلك مما
يستفاد منه التوثيق والحسن تما موضحا وفي كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع
في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل
ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة وخبر
المقبول من الثقة انتهى ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبار ان شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر اكثرها لتكثير الفائدة
فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويتحد مع الموصول وهو ما
اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما
اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة
على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدبج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور
وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير
الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كحديث
يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم
يرويه عنه جماعة ويشتهر فيبقى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو
ما لم الراوي كتصحيف يزيد بالباء الموحدة المضمومة والزاء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن
وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفايق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره تماما في معناه اما في المتن
كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر
ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول
حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد من محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه عن فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والتشابك واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه
المذكور ان تماما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو
الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم
ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بعض المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو
ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا والخصاص

هذا القسم

هذا الضم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين والا فقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة الصحيح في الحجية ومنها
الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما الضم وهو ان يقول صاحب المعصوم سئلت عن كذا
قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واخرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا
ايضا كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسئلون الا عنهم ع والتصاريح بالاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار
من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر رسائلهم سئلت فلانا عن فلان قال كذا وسئلته عن كذا قال كذا وهكذا
ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن الصالحة لاثبات الرواية ومنها المدلس كان
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط
عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث ويذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشهورين فان كل ذلك قبيح مذموم الا
لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة وتارة
بدونها او المتن كحديث غسل الدم المشتبه بدم الحيض والفرض بان تخرجه عن الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر
كما في الاخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يرويه بطريق بغير كل الطريق او بعض رجاله لغرض
فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد لاحاديث من
مسند يتضح من جهته وطريق الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فلها وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او اسمعنا وشافهنا وحدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر
ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة ثم الامر والنهي واطلاق الامر والنهي
على ما فهم بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك
بصيغة المجهول او من السنة كذا وقول الصحابي نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وبنوها الظهور
من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل
الشهيد ره كونه اعلا بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وادائه ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى الامة والاخذ منه
كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما يجري مجرى قوله ص اولى ولان السامع اربط جاشا
واوعى قلبا واشغل القلب ونزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقول قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فقال ع له الى
قراءة هذه الاحاديث مع الضجر يدل على اولوية من قراءة الراوي والا امرها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل
ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه وتبقى في ذلك غرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه
اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به
واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والمختار المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة
ذلك فان ظاهر سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه ومفيد ايضا صحيحها بانها منافية لان معنى الاخبار والتحديث هو
السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه النقل الاجازة
وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بشخص الكتاب كقوله
اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل هذه الشيخ او استبصاره مثلا

بلغ صح

انه للاشكال

انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارة الشافية انبانا وانبانا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر
عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام
الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزت لك الهذيب وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين
بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير المعين كقوله اجزت
التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس
اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في حق الاصل الخامس المعين
وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من الاخر عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها
نعم يحصل بها ابقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في مؤلفة
الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك وبين انحاء النقل المناولة وهي اما
مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك
روايته عني ولا اشكال في جوازه وروايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز
الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن لثقة ان يكتبه او كتب الى فلان سماعي
فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم يبعد خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من
التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة فيه خلاف والاكثر على العدم وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا
او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصر له او لا ولم يجوز الرواية بمجرد
ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان

المطلب الثاني في الفعل والتقرير

فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكيه بعينه فنقول اما الطبيعة كالاكل والشرب والتصور
والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا ايضا اشكال وقلنا الحصر حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على الفعل او
واكل الزبيب على الرتق مثلا فانها بذلك تندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبائع او من الشرع
فحمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه يحتاج بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد
وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمله
اللحم فتوهم انه للجلسة ومنها ما حوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة وتظهر
الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخر وتقريبه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه
باخر والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه ويستحب التعبد
والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع
النكاح الدائم اما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما
ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول يتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه
بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا
لم يكن فعله بيانا لمجمل ويستحب الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب
التوقف فيه اقوال اقواها القول الثالث لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما سنورد في امثال
الاباحة مشهورا باكثرية الراجح في امثالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولا

قوله ومنها حوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء بفتح الاول مع المد والتنوين وبضم الاول مع القصر والتنوين بها ثنايا الجبال وهي الطرق العالية وخروجه من ثنية كداء بالضم والقصر والتنوين السفلى كما في باب العمرة الكبرى في تمهيد القواعد منه رحمه الله تعالى الكداء كسماء اسم لمقبرة وجبل بمكة ودخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة من ثنية وخرج من ثنية جبل بسفلها وخرج منه وجبل آخر بقرب عرفة وكثر في جبل سفلة مكة على طريق اليمن قاموس وكداء مصغرة كقضية ثنية بالحجون وقيل اسم عرفة في هذا التفصيل واختلفوا في عدد من غلبين قولان التحقيق نزول القوم في السفر من حيز الجبل يعتبرون فيه وقت الاستراحة ثم يتحولون وهو سواء في القبلة والموضع مدرس ومدرس صحيح ص

عه نقل من الروض السعيدية ان المصنف في بدن الشهيد من ابيه بن يحيى الكبرى في الشرح يقال بدنة سمي كبرة وسمنت لا تخفيف من ابيه

قوله بتشديد الخفيفة لانه خلاف صفة عه

وفي جبل بالحجر من جبل بمعنى الاذاية يقال جبل الشجر جبلا من باب طلب اذا به واستخرج اذا كذلك جبلا ومنه يقال للجبل لحم الذاب لا يكاد يهلك كناية عن كثرة لحمه ولحم منه الجبة بالشيء وقال في الصحاح رجل بدن بتخفيف الدال اي سمين وهي بدنة يجوز ان يقرء بدن بتخفيف الدال ولا يقال تشديده منه رحمه الله

قوله المحصب بفتح الميم وتشديد الصاد المهملة محمد وكان يحصب وهو كناية قتل منه رحمه الله تعالى

ذلك مقتضى عمومها ما دل على حسن التأسي بعد نفي الدلالة على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة
أقواها الآيات الآمرة باتباعه مثل قوله تعالى فاتبعوه وتقرير المتابعة والتأسي هو الإتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي
فعله لأنه فعله ففعل ما فعله بقصد التأدب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لا بقاء
هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بإرادة الطلب الراجح سيما والأول مستلزم للتخصيص أيضا جزما لعدم الوجوب في كثير
من الأفعال وفي خصوص الخواص إجماعا مع أنه إذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل على ما فعله لأجل أنه
فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الأمر إنما يتعلق بالفعل لا بالمقيد فلا يجدي إصلاحه
يظهر الجواب عن قوله تعالى إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها أنه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله
التي هي واجبة اتفاقا وما أجيب بأن وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لأنه بناء على الخلط بين معنى الشرط
وجعله مناعبارة عن الشرط الأصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
وذكره ومن كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه أسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض أن من لم يكن فيه أسوة حسنة فليس ممن
يرجو الله واليوم الآخر وهذا مذهب وعيد على ترك الأسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فإن التأسي
هو متابعة الفعل لأجل أنه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب فظ والقدح في عموم أسوة في مقام الجواب مما
لا كراهة فيه لا رجاعه إلى العموم في أمثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل أطيعوا الرسول
وما آتاكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج أو تنبيه فإن الطاعة موافقة
الأمر وهو حقيقة في القول والمراد بالمأتي القول بالتبادر سيما مع مقابلته قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل
عليه الآية الأخيرة الإباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر وإن هو من الوجوب وأما الاستدلال بالاحتياط فيه مع أنه
لا يتم لأجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل على وجوبه بل إنما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف فيه
ونوقف براءة الذمة على العمل وهو أول الكلام وأنت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل
بالإباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالإباحة يقول إن تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع
إلى الأصل وهو الإباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا إلى أن احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص
لا يلتفت إليه فإن الغالب موافقة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لأمتهم وتابعيهم فالأصل هو المشاركة إلا ما أخرجه الدليل و
أما ما علم وجهه بمعنى أنه يعلم أنه واجب عليه ومندوب وغيره ولم يعلم أنه من خصائصه فالأظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا
معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم إلى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وأخر إلى إنكار ذلك كله
لنا الأدلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص
وأما ما علم أنه ليس منها فلا إشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا ظاهر وجوابه فيما يحتمل إما عدم الالتفات إلى التأسي
سيما مع قيام الأدلة على حسن التأسي وأما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على الخيار مضافا إلى ما مر
بإجماع العلماء على الرجوع في الأحكام إلى أفعاله كقبلة الصائم لما رواه أم سلمة عن فعله صلى الله عليه وآله والغسل بجر التقاء الختانين
وإن لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله صلى الله عليه وآله نظرا إلى أن وجه الأول معلوم فالإباحة وأن الغسل من التقاء الختانين ظاهر
في أنه كان يفعله بعنوان الوجوب لأنه صلى الله عليه وآله كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه أحكامه وفعل الجنابة واجب جزما والظاهر
أن الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التأسي ما في التأسي من الناس عند التخلي المعلوم أنه كان على سبيل
الاستحباب ثم إن من معرفة وجه فعله صلى الله عليه وآله إما بعرفه بنفسه بأن هذا الذي فعله بعنوان التجوز أو يعلم أنه كان امتثالا لأمر دل على الوجوب

قوله فكما يمكن التجوز إلخ حاصل الكلام
مراد المستدل بظاهر الآية أن
صيغة الأمر لما كانت حقيقة في
الوجوب فلا بد من مراعاة هذا
حيث لا يمكن الحكم فيما هو مجهول
الوجه من أفعاله صلى الله عليه وآله بأنه واجب لعين
ظهور صيغة الأمر في الوجوب
حاصل الدفع أن ذلك وجب التجوز
في المادة أو الاتباع بحيث
يحصل هو بأن يأتي بمثل فعل الغير على
الوجه الذي فعله لا فعله وحصوله
في مجهول الوجه أو نحوه على وجه
الوجوب غير معلوم وليس حينئذ
التجوز في المادة أولى من في
الصيغة فلتحمل الصيغة على الطلب
الراجح ليلائم المعنى الحقيقي في
المادة ولو لعنوان رجحانه وحصوله في نفس
الأمر على ما هو على سبيل
الندب
مع أنه لا يتبع
الظاهر من التجوز في
الصيغة لا بقاء الحقيقة لأنه مستلزم
للتخصيص أيضا على ما مر لزوم التجوز
في المادة لخروج ما هو معلوم الوجوب
عنه فلا يلتفت إليه
وكذلك الكلام
فلا
من جهال في الآية بخلاف
هذه فإن التخصيص فيها وجهل
فائدة في الخواص الأمر فهو غير
مضر مع أنه لا يخرج منه مثل التأسي
من جهة على ما مر فلا يلتفت
إليه فلا يكون
وكيف كان فدلالة المادة أولى
من جهات الصيغة في الأمر فيحمل
حال المادة فلا يضر حمل الصيغة على
الوجوب أيضا فإن الحكم حينئذ متعلق
بالمقيد يعني الإتيان على وجه
الذي فعله وهذا التجوز يقول به
فلا يلزم التجوز إصلاحه وحاصل الجواب
على الآية متابعة الرسول في
الأفعال بأن تفعلوا وجهه واجب
وندبه ندبا وإباحته إباحة وحرمته
حراما وكيفيته كيفية وذلك
واجب عليهم بلا إشكال فلا تجوز ولا
محذور إهمال منه رحمه الله تعالى

مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وامر يدل على مجرد الرخصة او امر يندب والقبيل لذلك
بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكاتبوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا
في قبلة الصائم والنباصد عند التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **فائدة** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر وجهه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون
الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فيما
علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
فان كان مما استمر ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به
قبله كالتيمم في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حالة نومنا قبلها للصلوة اليومية
فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استمر مثل التقصير
والتطويل والتسرع والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في
التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي
غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا
يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره بتشكل الاكتفاء
بوضوء يغتسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل
التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من
الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما لا يشك في دخوله لان الغسل العرفي
للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من المهية صار مما يشك في انه
هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من مهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على
واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالتسوك في الصلوة
ففيه الاشكال المتقدم في اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب
باصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في مهية العبادات كنفس الاحكام
الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في المهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي و
مما حققنا لك سابقا في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستصحاب
لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسي والاحتياط
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقتضي تحصيل البراءة اليقينية
واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال بانه مما يقتضيه ظن
المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بخصوصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان
مقتضى ما ذكره الشهيد رحمه الله من حمل الافعال المترددة كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع و
العبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **فائدة** نصرف
المعصوم عليه السلام اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين

وعدم اقتضائه

فائدة

بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ ونصرفانه في العبادات كلها من باب التبليغ و
في غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله عليه السلام لهند زوجة ابي سفيان خذي لك و
لولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه صلى الله عليه وآله وقال ان ابا سفيان رجل شحيح
لا يعطيني ما يكفيني فلو كان فتوى ثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره
ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد رحمه الله في القواعد لا يبعد ان
حمله على الافتاء اولى لان تصرفه عليه السلام بالتبليغ اغلب فالحمل على الغالب اولى من التكرار وقد
يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول
كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام عليه السلام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض اصحابنا ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن
واجاب عنه الشهيد رحمه الله بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **فائدة**
الحق ان نبينا عليه السلام قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل
لم يكن متعبدا البتة وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح
عليه السلام وقيل بابرهيم عليه السلام وقيل بموسى عليه السلام وقيل بعيسى عليه السلام وقيل
بكل الشرائع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه
يلزم تقديم المفضول وهو قبيح على الفاضل وكانه لو كان كذلك كان اما بالوحي او بالتعليم من علمائهم والاول
هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو
افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي نقله ولا من كتبهم لانه
كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روي الخاصة والعامة انه صلى الله عليه وآله قال كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا صلى الله عليه وآله الى
اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه
اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق
ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله ونوافقه مع غيره في كثير منها ليس بقصد المتابعة واختلف الناس فيه
ايضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة مستندا بظواهر بعض الآيات لنا ما تقدم من
الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يستدل بالآيات
السابقة واخباره عن التوراة وجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الآيات مثل قوله
تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي
محمولة على اصول العقائد والا فلم يجز النسخ مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم
الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقائد والا فاديانهم مختلفة
ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الآيات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرائع السابقة
ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من
الاحكام في شرع من الشرائع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك

اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى ان فهم انه تعالى انبه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة
ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وتبا بقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه
فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات
وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل ويتفرع
على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على حجية العبادة على التزويج بالآية
المتقدمة ومنها لو حلف بضرب زيد مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى
خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال
قال في تمهيد القواعد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحدود كذلك لا
مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على مقدر كون عوض
الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى شانه العزيز وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم ينضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة
الغير الابتخ

فائدة تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو
يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة
في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا
على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام
حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما
ما يندر فلا حجة كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون مسكوتا عنه
دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول
صلى الله عليه وآله لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم

ايقاظ قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه
فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه
انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه رأى احد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام فرآه
مولانا الرضا عليه السلام فقال عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه وآله من رآه فقد رآه
ومن المعلوم ان الرائي لم يره صلى الله عليه وآله وبعد فقد ترى كثيرا ما نرى في المنام صورة
ويظهر في اليقظة انه كان عالما صالحا نرى بصورته اظهارا لجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد
حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين عليهما السلام معها
فالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما
وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية

الواصلة البنا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شيء ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن
الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رواياته صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابرهيم
هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول رأى المؤمن رؤيا
في آخر الزمان على سبعة اجزاء من اجزاء النبوة
وفي الصحيح عن معمر بن خلاد
عن الرضا عليه السلام
قال ان
رسول الله صلى
الله عليه وآله كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات بعني
بالرؤيا وفي معناه روايات
آخر المجلد الاول
بعون الله
الاول بلا اول في
شهر شوال
المكرم

تهذيب الكلام

الجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبه نفتتح

المقصد الرابع في الأدلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي وينقسم

العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي وهو أمر ما مذكور في طي قوانين منها ما يحكم العقل من دون واسطة خطاب الشرع

ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمقاصد والالتزامات **فأقول** يعني كون ما يستقل به العقل

ويعبر به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل على الشرع أيضا كما يتبين عند

معاشر الامامية وفاقا لأكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالأدلة الفاسدة

والدلائل الباطلة وذهبت الأشاعرة والجعابية إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى أن بعض الأفعال

يحث الشرع فاعله من حيث هو فاعله للمدح وبعضها يحث الشرع فاعله كذلك الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب بمدح ولا ذم

عند هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها مهما يحصل الامر مصدر يدرك في شيء حسنا لا يرضى

يحكم لزوم الاتيان به وترك بعضها فيحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا

الواضح انه يدل ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله

ويريد تركه بعنوان اللزوم وانما يخبر عنها عن الله الجائز ان خبر الخبر وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل

الترك بلسان العقل كما ان الرسول الظاهر بين احكام الله تعالى وما مورا به ومنهيا عنه فلذلك العقل يبين بعضها من حكم

عقله بوجود المبدء الحكيم القادر العدل الصانع للعالم وحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب

وكذلك لو دعى الله انه ثمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد مطيعا غاية الاطاعة بسبب ذلك ردها اليه ويجازي

العبد القوي الرفيع بوانه على العبد الضعيف العاجز الضائع بالثواب فلو لم يكن منهيا عن الظلم وأمرا برد الوديعة ولم يكن

الظلم وترك الرد مخالفة لله لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان الفعل الذي يكون فيه محض استحقاق الذم فيثبت من

ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وحكم بتوقيه بعض الناس منعا لبعض العاقبة من آت حكم العقل

موجب استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم

الشرعي فهو مبني على العقلية من المراد العموم من الحكم العقلي وبحث ان حكم العقل انما هو الذي ذكره في مبحث ادراك

العقل للحسن والقبح فبالاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بانه يدل على ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار

الواردة في العقل والجهل ايضا هو ان الله وانه تعالى ثابت في العاقبة وانه تعالى كتب به الجنان وغير ذلك مع انه يكون بعد ما

ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار ثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان اصل الثابت

كلها ان كل ما لا يدرك العقل فيه فلا يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون تماما من

فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل فى توقفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشئ من المذكورات
فحكم بان الشرع ايضا حكم به كذلك لانه ترغيب لا بامر بالقبيح ولا نهى عن الحسن بل انه بامر بالعدل والاحسان ونهى عن الفحشاء
والمنكر وقد بينا ان الشرائع العقلية انما يثبت ان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة
الاوامر والنواهى من الكتاب والسنة ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهى ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب وبعد ان بينا
الاطاعة والمخالفة فى موافقة الخطاب اللفظى ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان
ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك ان اقسام الحلف انما تعتبر بواسطة الحاكم من دون نزول حكم من جبرئيل واثبات كلام
وامثال هذه انما اطاع الله تعالى بالعقل فبانا نظر الالهام فيه والعقل بيان الشيء والثبات من الادلة ان ما يجوز
ويجب مما بينه هو ما يصل القطع او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام فى هذا الدليل العقلى
مثل الكلام فى جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احد احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم
فامرى ان من يدعى حكم العقل بوجوب تقديم الظن يدعى القطع بان الشارع اطلع بذلك بلسان العقل
فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وكيف لا يجوز العمل مع اليقين به فان كان لا بد له من المناقشة فليكلف فى
منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانه خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد
هذا على من ادعى ذلك اذ لا بد له دليل على امتناعه وانه لا يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف تكذيبه
لا يمتنع تعارض الالهام فى ذلك وبعد هذه المواضع التى يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفى الحكم الشرعى
كما يرد نقضا على من جوز ذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى نظره قطعا كان او ظنا ومعذور فى خطائه
ان قيل قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكل حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس ان كل ما يدعيه الشرع حكم
لو اطلع العقل على الوجه الذى دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص فى ذلك الشيء لحكم العقل موافقا له وذلك لان
الحكم العقلى الذى لا يقبل النسخ لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الواجب
مثلا للصلوة والزكوة وتعيين المحرم للخمر والخنزير انما كان بحسب ما ترجح لذلك من حسن او قبح ذاتى او بحسب زمان او
مكان او شخص وذلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بانفرادها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما
فلو وقع اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هى عليه لحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون
فى اصل الفعل بحسب الكتب بامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافى ما ذكرنا ان نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن فى
نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر حسن الامتحان مثل حكايته ابراهيم فالمصلحة انما هى فى الامتحان
لا فى الذبح مع ان الاختبار امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مفسدة ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح
بلا مرجح فى اشارة ذلك الامر للامتحان وهذا دراكها اياها لا يدل على عدم ما الجملة العقل تابع لما افاده الشارع
فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم
بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعنى كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فمنعه ظاهر لوضوح
احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس وغيرهما من الاحكام
بحكم الشرع بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب الله ومراده ومن مكلفون بفعله او بتركه ومكروه ومن
مكلفون بتركه وشيئا على الاول وبعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه واراد
متعلقه او تركه بعنوان الالزام او غيره [illegible] الصدور عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصوم

وذلك مبني على الاعتقاد بان علم كل شيء ودرك الحق ودرك التوحيد وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها الاجلاء

مسئلة يرد فيها ان الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الدين ادرك العقل حكمه من

ما حكم به العقل من الاحكام الاطلاقية والتقرير الاول والجملة لا يجد اثر من الاشكال في كون دليل العقل هذا النقد

مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان ادلة احكام الشرع

هو العقل ثم يتداولون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء التقبيح ورد الوديعة والظلم وبناء على ذلك

قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف

ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل

ويرد الامانة وينهى عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل

والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لغاية عند العقل بالنقل حتى يكمل بالبيان ويثبت بالتجربة ودرك

هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض يخفف الابلوغ كثرتها بالذكر اصناعها وانواعها امور احدها

قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم

العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام

ما يستحق فاعله العقاب لا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يستحق

المكلف العقاب على تركه مع الجزم بعدم الاجزاء ثم بذلك فلا يجوز فلا وجوب وتحقيقه ان هذا لما فسر في

الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو

مخالفة واجاب الله تعالى بنفي التعذيب بالاخر الفعل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر مما مر ان

العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل وهنا يحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي و

مخالفته ولا لنفي التعذيب على الاباحة منع ظاهر وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والاشتغال

من ادراك العقل الذي هو الموجود عند اهله ضد الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول وحصول

التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد

الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يتعين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو

جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انا لا نقول بان هذا البيان تفصيلي فان اتفاق

الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا مثل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي

حال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فلا تحقق في الجواب عن الاية اقتاء من قبل قوله تعالى لهلك

هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا تكلف الله نفسا الا ما اتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان

التكليف الشرعي قالا يستقل به العقل فالكشف في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى

نبعث الحجة ولا يبعد مع ادراك العقل الحجة تمام او يقول ان الرسول الباطني كما ورد ان الله حجتين حجة في الباطن

وهي العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة فيه الف كلام فلا يعارضها الدليل القاطع من حكم

اعم من ما العقل بما يستقل ولو بوحي في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في التصرف وكلامنا انما هو على فرضه والمقرر

انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فيه فاذا حرم شيئا فهو المنع فاذا ظهر بعد ذلك خطاه

فهو معذور كما هو معذور في ظنونه بل استقلاله في بعض الامور يدعي لا يقبل التشكيك ومتعبه مكابرة ولعله

اعرابه بعضهم بحث لم ذلك في المعارف والعقائد لما دل عليه اطلاقات الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها
تشمل حال الفطرة ايضا بخلاف الاعمال فهو مع انه معارض باطلاقات الدالة على العذاب والتعنيف على الظلم والكذب عرفا
فتبصر ان مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل
المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتقليد والمدرج التقليد بمجرد ان فرض مظنة الضرر ودفع الضرر
المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على ترك ليس بأوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية
ورد الوعيد بعذابه والذب في واجباتها فهذا الحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار الواردة على انه لا يتعلق التكليف
الا بعد بعث الرسل لهم لك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح وما يفسد وعلى
انه لا يجوز ان يترك عباده مع معصومين يعرفون الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يصح على العباد بما انهم عرفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فيه وهي امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها
وتظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل
الحاصل نعم هو لطف وتأييد وتأكيد كوعظ الواعظين في التكاليف المتعينة التي صار كثير منها من ضروريات
الدين مع ان البينة اعم من الشرع في التعليل بعد انحصار البينة في الشرع وهو لا ينافي الادراك العقل كما
الدلالة لكنها مختصة بالادلة النقلية وبيان ما يصلح ويفسد كما يحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا مما
والفاسد بسبب خلق العقل وتمييز المصلح والمفسد بحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غيرنا
يستقل به واما الثوابة الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد اذ الظاهر انما انهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه
اذ المذكور في الخبر اما الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل لا دلالة في الخبر على ان المراد
ان الاحتجاج لانه الا بمجموع الامرين الاتيان والتعريف وادراك الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فالابد على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادراك العقل فيه كاف ثم بل المراد منه الابد ادراك العقل
اما من خصوص كلمة شيء او تعميم الشيء بحيث يشمل ما هو العقل وقد كذبه بعضهم ونفى به الاستدلال به وجعل الاول
اقرب الوجوه من باب الحمل الا الانشاء ومعناه ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا حكم عليه بالمنع
وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فينبغي على اصالة البراءة
النهي فلا الحجر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل بحسنه او قبحه والثاني انها انشاء حكم ما
يرد فيه نهي ومعناه ان حكم ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادراك العقل فيه واحد خبر ان المضي الاول
انشاء الحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي او تحريم شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح
لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل يريد به بيان الحكم وحاصله ان الفعل الذي يحرمه شرعي فانه
يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف
الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما
يصل حكمه هو الاباحة النفس الامر فيه فلم قلت الا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح حمله
فيلزم تقييد كلمة حتى وان ربما ان المكلف كاذبا ان يبقى على هذا حتى يظهر له فلا فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعنى في الدلالة هو الظاهري لا التأويل وقوله مطلق مساو لقوله
وثالثها ادراك العقل حكم قبح الاباحة القبيح فما ذكره عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا

ومنع ادراك العقل لعلة القبح فدعوى فساده وان كان مناطا على فرض ادراكه فتخصص الحديث بما لا يدركه العقول والجواب
التعرض فانه فلنسلم ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح التفس الامر
قبيح في نفس الامر وله خاصة ذاتية توجب تاثيرا كالتنجس والاربعة فيه في جملة ما لم يرد فيه نص لم يصل الى المكلف بعد
مفاتيح تكليف بحكم الشارع بالرخصة فيه فلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشا
اكتفى عن الخاطبين بما يفهمونه بفطرتهم وان لم يكن موافقا للواقع لا ينفي ان يجعل هذا البعض فراجع ثمة وما يوافق هذا الخبر
رخصة تعالى ما فيه حرام وحلال الحق بعض الحرام لعينه وبعضه اخذا للحرام والجلود من سوق المسلمين وبعضه اكل
اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك فغاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه
الاعتبارات مناشئ الاشياء تابعة لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها
وقد يتدارك تاثير التقية بترتب الانبان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهر منها
ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي الى التكليف العقلي
بمعنى تواردهما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا
يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيرجع الى مسلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة انما هي لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية
وقد يمكن في باب اللطف بالتكليف بهو لا يستقل به العقل لا بمعنى التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر ووجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح فهو ممنوع
شيء من الالطاف فمسلم لكن اللطف لا بمعنى توافق التكليف التعبدي وتواردهما مع التكليف العقلي وانتفاء الغرض الى الطاعة
والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذا البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكاليف التعبدية كلها الطف
مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل
ورود الكتاب بذلك كاف في التنبيه والتعبد كما جاء الى الحكم الخاص بموافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب
الخ ان اراد عدم نقض اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة تسليمه ولكن النقض على لزومه متابعة العقل موجود وان اراد
عدم نقض خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ثم وكذا عدم جواز العقاب ثم ثبت اعلم ان ما ذكرنا من حكمنا
يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبتنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب القدماء
والاكثر الفلاسفة وحكيهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزمي فان بعض الاشياء لا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة
كالصدق والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها انما يدرك العقل فيه
والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التزل والمناشاة ناظروا مع القائلين
في الاشياء الغير الضرورية للتعقيب كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد بقبل ورود الشرع مع وجود النفع
بها كثير الطيب لكل الفاكهة فاجابوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين
في افهامهم بعضهم وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون
دليلا على الاباحة الشرعية وبظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق
عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة ولبس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة
العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة

فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق
فيما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا حجر ولا داع وتصفيح الخشب واثبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل
ولذلك عندوا امثلة التنزيل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش عكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا
بل لوجوبها لان ذلك موجب فضل النفس العيش عقلا الثاني لو عرف الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه الفاضلون
بادراك الحسن والقبح للعقل مما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد ره حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند المعتزلة ثلاثة فيما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها فلا ينفع به ثم الطيب واكل الفاكهة مثلا فيه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها
الى اخر ما ذكره ويتعين في هذا الغفلة بعض الافاضل من تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها
منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله تعالى شانه في التصرف معلوم عقلا لان ما
يتصور من جانبه من المانع انما هو التصرف وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير الاستضاءة بنوره و
الشم بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان الفاعل القادر ان يفعله ولا يعاقب
عليه زمانا واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كالشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة
الغناء والتقاء الغلمان المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البعيد
لا مثال له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما نرى انهم يلومون من التحرز عن المحتمل
مخالفا لحكم البنيان الذي لا يميل فيه ويلحقون بمجنون المصروع بظن اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا
الاحتمال معارض احتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لا ينبغي
الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق
التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا لا نقلا وكان مطلق الغير حتى الخالي المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان
الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا
يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر
الى خصوصياتها وحكم كما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك
حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل
انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال ونقل له لكن الجواب بين اللذين ذكرهما
لا ينفعان في شيء لامكان ان يقال ثم لو ورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن بمعنى لا حرج في فعله ولا يستحق
به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فظاهر بطلانه تامل من عدا الحسن ما كان
العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مخصص به
ان ادرك حسنه من قبل عام يجري في الكل مثال الشاذ ما تقدم وهو قوله ثم الورد منفعة ماذون فيها
الخ ومثاله الاول قوله ثم لو ورد فيه منفعة الفلانية بعوض مثل تطريب الدماغ وكلما هو كذلك فحسن وفيه
ان هذا القياس في المباح لا يثمر الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص
والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يذوق الورد بعنوان حسن خاص وهو
حظ العرض وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف ثم الورد لانه لا يتوقف ان ثم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما

هو كذلك فحسن فهو حسن فهو مع انه عزيز لا يسلم التسامح في ذكر القبح وتفسيره وتخصيصه لا يجد طائلا لا معنى لجعل احدهما موضع
النزاع دون الآخر مع حضر القياس وتناجره وتباينه مع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر
عن كونه مجهول الحكم وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة بمعنى ان حكم العقل بحسن شتم الوالد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة
انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وقد اتضح ان حكم المسح بالاباحة ليس من جهة
انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه بحكم بانه منفعة ما فوت فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه
زعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين عليهم بالحكم فاقتضى
ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد تبين ان الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشرع بعد ذلك
بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم فلنا هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومة عند
المناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب فقد يدعى بداهة ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم عقليا
الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع الغفلة الثانية موقوفا
يحصل له نظر وسواء صادق الواقع ام لا فهم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا يصرح للعقل فيها
اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب مع قطع النظر عنه
وبين هو من الحكم بالاباحة فيمكن ان يقال ان الاشياء قبل العلم باحكامها انفسها لا حكم عقلي من حيث كونها مجهولة الاحكام
وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها وما
ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرة والحظر الظاهر على
الاحكام الخمسة اذا دلة القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر عما لم يظهر فيه اورد ضده فانه لا يمكن نفي الاحتمال
راسا بما مر ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر
مع ما قد يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم تكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام
لا اختصاص له بما نحن فيه من عجز الطالب المستدل عليها والمسيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهرين
بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد ينقض هذا الاشكال اذا استدل على هذا
المطلب بمثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيمكن ان يقال غير ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس
الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لانه غير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك ما يقال في الواجب
المشروط بالتنبيه الى الواجد للشرط والفائدة كما يتبين ذلك ثم فقد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة
وهو مذهب الاكثر من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغداديين والوقف
وهو مذهب البعض من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انما يجري بان هنا
حكما ولم نعلم انه اباحة او حظر ام لا والفرق بين الموقف والحاظر انه يجري بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والموقف يكف عنه
خوفا عن الوقوع في الحرام بعد الكلام في معنى قبل الشرع والمراد بقبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة
او في وقت اضطرار المكلف انقطاعه بسبب حابس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي
او وصي او حافظ الشريعة على اصول ما ورد بيان جميع الاحكام صدر عن النبي وهو مخزون عند اهله فان من
العلم المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام قد يجري بعد ما ورد
الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد

على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه يجوز التمسك باصل البراءة او لا حتى يحصل الظن بعدم
المعارض كما سيجيء ثم نقول ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه
العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن
العدل والاحسان لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون
التصرف في مال الغير مما نفعا وان كان ممكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى مخلة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا
اليوم
اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ص ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على
المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على
نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي ص
وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة
لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال
انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بفقد
القطع لانسداد باب العلم واختصاص المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل
ومن ذلك ظهر ان ما يقال ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم امكان ما استقل به العقل
من الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن
المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما
يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا الظن والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن
المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افراد ظن
المجتهد فيما عدا الادلة الشرعية ايضا مثل الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في
مواضعها ان شاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام
الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو يشبه المسائل الكلامية كما سنشير اليه
في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يقال ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة
قد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام
في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء
عقلا كرد الوديعة او حرمته كالظلم او استحقاب كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية
عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان
عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
بسبب حصول الرافع الان السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون
واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو الخامس من الادلة التي يفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن
من جهة ان كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة ان حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم
بالاباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخارجية
صريحا قطعا كالعدل والظلم ثم وشتم الوالد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا

نظرا الى غاية الكتاب وجوده رضي

بطان ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس
الامري فيما لا نص فيه ولم يدل حكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذ لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو
الاصل المعتبر عنه بالبراءة الاصلية بل يكون حكم الظاهر كما سيتبين وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف
كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر ان العقل انما يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكم ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا
كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا ثابت
بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب لكن الامر في انحاء الاباحة فيما يدل العقل الاباحة فان المظنون رفع ارتفاع المنع والوجوب
وثبت الاباحة مثل ما ثبت فيما لا نص فيه وقد يحكم العقل فيه بوثوق فهذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى استناد
الى العقل واما عد هذه الثلثة المذكورة مما مثل لعدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل
على الاكثر وغيرها مما صرح بها كما سيظهر لك في المباحث الآتية انشاء الله تعالى **وقد يقال** من جملة الادلة العقلية
اصالة البراءة وتسميتها بالدليل لها اصالة الحظر والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى ربط التابع بالمتبوع
والاستصحاب الراجح وهو هنا قابل لثلثة معان الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حال الغفلة
عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان والجواب
حكم هذه الحالة الآن الذي ثبت فيه اشتغال الذمة وهو الاظهر ثانيا بالتنبيه الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان
اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف يقتضي فيها فالتمسك باصل البراءة هذا المعنى انما يصح في مقام ادعى
الحرمة او الوجوب الثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان ووصول البيان انما
بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف الاصل للزوم التكليف بالاباحة والاول الثالث
عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معنى الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من
الاول ليس اصلا لبراءة وذلك لا علاقة واصالة البراءة دليلا ثالثا والاول هو ما يتوهم استصحاب النفي واستصحاب
حال العقل يجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتنوع به المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فيحصل اصالة
البراءة فيتا على شكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد
الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص
بقسمين منها ويمكن النفي بوجه آخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها الموضوعات
العامة من جهة انها احكام شرعية وهي ناظرة الى نفيها بخصوص وتنازعا والمتكلمين والحاصل ان نفي البراءة الثابتة
لا يمكن ان يفيد الا نفي الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا فينتفي عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع فنفي
حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا انما فائدة الاصل عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا
اما فيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف بالاباحة وهو مما يصح ان
يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ونوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة
لا بمقتضى ان يكون ذلك ثابتا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وهو مما يفيد هكذا عند التحقيق حال
استصحاب النفي بل الاثبات انه في موضع طرب عند حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها انه انها اليها اماره على
ولا يثبت بها حكم بل يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقها لا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بها
قوله ومنه نظر الى غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه بخلافه ما كان
وهذا انما

وهذا اتم حكم منه في الاول الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار التي
مع ان مقتضى ذلك الاخبار نفي الغير ايضا فلا ظهار كيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا
للمسئلة التي نحن على صدد بيانها فالحق انه بالمعنى الثاني حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو
مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل
بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص
اصلا فالاباحة اقسام الاول اما ثابت بالعقل فالتمسك باصل البراءة نفي منع الشم ما لم يثبت المنع بدليل يقطع
العذر اقتدى بتبيانه فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا بتبيان الشرع
وان احتمال ذلك لا يضر فلا بد من ثبات نفي التمسك باصل البراءة حينئذ انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات
الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالاباحة كالتكلم حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال
السجود فاصل البراءة نفي الحرمة في الاول ما لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فينفي الفعل في الاول والترك
في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يمكن البقاء على مقتضى البراءة الاصلية
ولا يحكم العقل بالاباحة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن
في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى
اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان مناط ان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات
ثم ان المحقق بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب الاصول قطع في المعتبر بانه بتقرير البلوى ونوجهه ان العادة
تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيصل الظن من هذا الوجه ان لعدم الوجود بخلاف
غيرها يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما شبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور
الشرع ونوجهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي وكونها مخزونة عند الائمة وانه لم يبق شيء الا وقد
حكم عنه ص انه مراد المحقق ره ان فيما يعم به البلوى يصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنه ص انما هو الاباحة اما بنص
ولكنه لكونه غير محتاج اليه لو لم يصل للاصل ينقل الينا وانما يتقرر ص لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى
فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه ص مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي ما نسب جبر بانه انما
يحسن تكلفه وعلة الحكم بالاباحة الشرعية وعدمه بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع
بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بالا يطاق لو لا ما ذكر من البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا
مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران فما الجهل الحق والتحقيق
جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة وانتفاء الاخبار بنفي
فيما يحتمل الوجوب وعلى الحرمة وعلى الزوم التوقف في غيره وقد ثبت بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل
القاطع كما مر في القسم الاول وان قوض فلا انفكاك عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب الجمهور ومنا
بنو الاخذ الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ويقولون فيه توقف وتردد ونحو
ذلك فليس فيه ولا بوجوب التوقف منهم والعمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الاخبار من الطرفين من حيث بيان
الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يرجح عندهم احد الطرفين فيظهر معاملة محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة
بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان

اخبار التوقف ثم يحمل على ذلك اما على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون في الحكم من
حيث الخصوص ثم مختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فمذهب المجتهدين ان البراءة الاصلية
والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية واستدل عليه
الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان
الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فينتهي اليه وعن المحقق انه قال ان اصل الشرايع كانت
لا يتوقفون من ما يدل في تناول شيء من الشبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم كما يوجبون عليه عند تناول
شيء من المأكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعتذرون في كثير من المحرمات اذا تناولوها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى التحظير حتى يعلم الاذن انتهى وايضا بحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نكلفهم
الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر
النهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا
كما يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان
يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع
الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم
من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك الاحكام الثلثة الباقية لا يضر والمراد من اصل البراءة
نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان
الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الى الناس سواء وصل مطلق البيان او الرجحان
اي لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتفريع فيه بظاهر ما تقدم وكذلك قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما اتاها واشباهها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمنها ما رواه الصدوق
في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا في التهذيب
امر او نهي ودلالة الظاهر فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله بغير رغاطي فعله
وتركه حتى يثبت منع وزجر يسبب فيه الشارع وعليه فيه عنوان المراد من التحقيق والتقييد وفي عموم ما تقدم
الواجب من النهي عن الترك وجعل الرواية على استحباب خلاف الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التعبد على ما
يحتمل الغرض فانه وفاقي او على ما يتم به البلوى لحصول الظن فيه كما قرر وتخرج ذلك من المحامل البعيدة ناويل الاستبعاد
لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر ان شاء الله تعالى وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح
عن حريز عن الصادق قال قال رسول الله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون
وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في الفقيه
الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه
في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا يصح تخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله تعالى امر مهلك اثر ابهامه فليس عليه شيء وقوله تعالى

في معنى قائم بعلمه ونحوها وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في فق في نوادر المعيشة عن الصادق ع قال
كل شيء فيه حرام وحلال فهو حلال لك أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفيه الاستدلال به فيما اشتبه
حكمه الشرعي اشكال بل هو أعم فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان
جعلناها اعم من العقلي فتشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو قابل لاضطرار الانسان اذ المراد بالحل في الروايات هو الاذن
لا حصول الاباحة والمعنى الاخص والا فيكون المعنى هو عدم الاضطرار بانه لا حد انصراف الحلال شرعا اليها وقد بينا في
الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق بها ثم ان
الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كاكل
الخبز وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات ثم علم ان المتعلق او
الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الروايات واما الحال
فالجهل فيه ما يحصل اكله بالذات وبالوصف والوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الحلال وبنحوه المذكى في غلاء
المعدة وقته ما يحرم بسبب خلاف هذه المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الحلال او غير المذكى او على
فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الروايات كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات
فالشك في كونه على التحريم لا مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم الشرعي من السوق الذي لا يعلم انه مذكى ام لا وهذا هو
الشبهة الموضوعية ما يكون سبب اشتباه حكم الشرعي الشك في انه داخل تحت احد العنوانين اللذين علم حلهما بالدليل
الشرعي فلو انفتح سبيل تحصيل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من
جهة تعارض الدليلين وقلة تعرض الروايات بحيث يشمل الشبهة في بعض الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة
فيها لا نفي فيه وبقي ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل
المكلف يتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من
الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه والغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاخراج بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فيصير الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان يحتمل الحلية
حلالا لانه يكون حراما ولا سواء علم حكم الكلي تفريعا او تخصيصا بحيث لو فرض العلم بالمدرج تحت الكلي او تخصيصه
لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تفهم الى هذين وتحكم عليه واحدا
لاجل التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيتوجه ان الروايات صادقة على اللحم الشرعي من السوق المحتمل للذكاة
والميتة وعلى شرب التتن وعلى جلد لحم الحيوان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله منقسما الى حكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون
بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر
اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الروايات ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي
لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء والارض فانه لا اشكال انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة
عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للاتصاف بهما وخروج الافعال الصورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف
الا باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري كذلك وخروج ما يتعين حكمه

بحيوة ورزقه لا يتصف بكون اهل
الوجود اعظم السعادة وكونه مستقيمة
مضمونه بانه من رحمة الله تعالى

او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما القابل للاتصاف باحدهما
وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي بفرد ما لا يقبل الاتصاف ليشمل منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد التوصيف فيه
اما في نفس الامر او عندنا وهذا اعتبر جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال
ولا يستوي الجهالة في الحرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا يحتاج الى الاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف الانتباه بل الشا
المشتبه الموضوع وهو غير مفيد فان قلت انه هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم لكن
نقول فائدة العبد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية
في الموضوع ثابتة في الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها يحتاج الى التنبيه لانتباه اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف
مجهول الحكم اصلا فالتنبيه هنا ليس لاجل الاخراج ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال
اخر اللفظ في المعنيين اذ قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه فقد صار لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية
الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فلا
والحاصل ان الروايتين مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو الحفظ المنسوب الى الازمان الخالية وتؤيده
ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك
قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان القبيل وان لم يكن مختصا للعام ولكن في صورة
العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا فتخصيص العام
الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع و
بالجملة فالظاهر من الروايتين ان كل شيء له نوعان وصنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بعينه مصداق
لك حلال وان لم نعلم ما تفرد من افراد الحلال او في افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه بعنوان هذا العين حرام
واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي الغير المعهود اطلاق
على الفرد في اصطلاح التخاطب لكل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الغير متينة وكل المعنى في الكلي ما لوحظ في عنوان
الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة المتينة ونقول ان المتينة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال ان
حلالا حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان المتينة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلاهما ليس عنوان
اللحم كما هو الصواب في اللحم الشرعي من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال ومنه ما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث
حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من اي منهما وكان مثال لحم الحمير فان لحم الذئب ليس عنوانا للحكم حتى يحصل له فردان او افراد وكان شيئا
معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال بعنوان المصداق الاولي المعهود المتعارف من عنوان
الكلي الصادق عليه وامثاله مما مثل الصادق ع في الروايتين واضح وما ذكرنا يظهر الكلام في المتين والقول بالشبهة والفساد فان
الكلي المتصور في المتين ان يحصل نفس المشروب المتصف بالطيب والخبيث فيصدق الشرب عليه اولا ثم ومن منه مطلق استعمال الخبيث
ايضا فلم يترد هذا الكلي بين كليين فينبغي ان يرجع بحث الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة عليه واما
الفساد فانه وان امكن اثبات عنوانين المصون هو الفساد وغير الفساد ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم ما ذكرنا
ظهر ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر مما مر اخيرا

الفاكهة

القائلون بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة وامثالها واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها وما اكره
القياس انما هلكت من هلكت من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فهو امر يسعه
الى غير ذلك وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع يا ابن رسول الله ع على خلفه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب
ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه
والتثبت له والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه او بعضها دلالة واسنادا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة
والعامة قال الصادق ع فيما رواه في حق عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات فهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله
لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله لكن منها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاختلال والاشكال
في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات
لوجوده بها من الاخبار المعصومين او للعلم العادي بذلك والمراد مجاز الشارع ان لم يحمل الشبهات على العموم وغيره من
الاخبار الدالة على التوقف على الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم
حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو مجهول
فنحن لا نحكم فيما لا نعرفه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة
ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا
ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا يطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت
فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان
القياس انما يثبت حكم الجزئيات بالكليات وثانيا ان المعارضات تمادل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة وعضدا
بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر وهي اولى بالتقييد
التأويل فما سل البحث انكم تقولون ان حكم الشبهة وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول
هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نقول فانه لا امر لنا وللطرفين فيرجع الى
ما يقتضيه التصادم ويبقى اثر المختار وفيه لتخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب
ممنوعة بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والارجاح ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط و
الترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط لا ينافي ما ذكرنا على من لاحظها او من ملاحظة ما
مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في المحرم لا التحريم والوجوب
في الحرمة وتاسعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يستهجن منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على
ظواهرها ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب
لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يحتمل يمكن جريانه في بعضها مثل قوله اما امر ركب امرا يجهل انه حرام فهو في رد ولكن الخبط الاول
وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لا خلاف

العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم
ونحن نقول ان من شرايط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل الاعم كما سيجئ وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم بما لا
نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل
انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقع فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان
من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات
وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة وكل ما صدق عليه لا جميعها فلا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن الصغر
لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محذور موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل
اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس
بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا نعلم
حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما وهو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة
لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على حضرة الشارع لعلمه بانتفاء هذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلكل
جهتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فالعمل بهذا
الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث واكل مال
العاشر الذي معيشته من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر
من غيره وحمل ما تقدم من الادلة البيضة لما لا نص فيه على الشبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى كما يرد هذه
الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة مخالفها على الاستحباب كما هو ظاهر سيما فيها
انه لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث
ذكر الصادق فيها اولا من جملة وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بانه المجمع عليه والمجمع عليه لا
ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى ورسوله ثم
قال رسول الله حلال بين الى آخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه
لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك
الشبهة فكيف استدلالك بكلامه في هذا المقام ابداء الحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله
عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فان كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه و
ثبوت التحريم فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا اما وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم
وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد عن الشبهات
في قوله نظير الشاذ النادر وفيما عن فيه نص انتم نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ الاخبار لان اولا
بالتنبيه الى الترجيح وما استدل عليه الصادق ليس كذلك واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا خفاء
على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد القمي في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن انه قال في جملة
الحديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما
يقينك ان كان حلالا لم تكن قد اخذت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب سهل اليسير

الكلام فيما لا نص فيه وأما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالخبار فيه أيضا أما البراءة عن تعيين أحدهما والتخيير في العمل
بأيهما أراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح وأما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها أيضا في الجملة ونقول هنا
الظاهر أن لا خلاف في أصالة البراءة فيها والأخباريون أيضا وافقوا الأصوليين في ذلك وجعلوا الأدلة الدالة على
أصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع وأخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس
الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر أنه لا إشكال في أن الأصل في شبهة
الموضوع الإباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الأخباريين دخولها في الحلال البين بمقتضى التثليث وقد أشرنا
إلى أن ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم إن الأدلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها
العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الأخبار المتقدمة المستفيضة
الدالة على أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه ويسمى بعضها أيضا ثم كثرة الاشتباه في
الموضوع يتصور على وجوه أحدها مجرد احتمال انضمام الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حاله
المسلم من المباحات كالحبة والحشيش بل الماء واحتماله مع احتمال عدمه والثاني أن يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج
وشوب لا يتميزان عادة كاختلاط جزء الحنطة وأجزاء التبن والتبر والثالث أن يحصل العلم لك بأن هذا الموضوع
واحد من الأمور التي بعضها حرام يقينا ولا نعلم أنه هل هو أو غيره وهو على قسمين الأول أن الأمور المردد فيها
محصورة معدودة يمكن الإحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني أن يكون مرددا بين أمور غير محصورة عادة بمعنى
تعسر الإحاطة أو تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما أنه لا خلاف في حليته القسم الأول من القسم الثالث
أما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الأصوليين إلى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون
غيرها واستدل عليه بأن الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس قطعا
كالإناءين المشتبهين والثوبين كذلك والتالي باطل للقطع بأن أحدهما نجس أو حرام فهو ممنوع
من غير مرجح شرعي وبأن الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم إلا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب إلا به
فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور أن ارتكاب جميع المحتملات ممكن عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال
الحرام أو النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين
غير متصور لأن كل مكلف يعلم بنفسه وإذ ليس للمرء ذلك لواحد المنوع في الثوب المشترك وبأن الشبهة المحصورة ليست
بداخلة فيما لا يعلم حتى يشمله أدلة الأصل لأن حرمة أحدهما أو نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا العموم أطيعوا الله
وغيره أقول الأقوى فيه أيضا أصالة البراءة بمعنى أنه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام
نحن لا نحكم بحلية المجموع أبدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية أحدهما بعينه أو حرمته ليلزم
الحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بأنه الحلال
الواقعي حتى يلزم الحكم بل بمعنى التخيير في استعمال أي منهما أراد من حيث أنه محصول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول
بوجوب إبقاء ما هو مساو للحرام الواقعي أو أزيد منه فإن قلت إذا جعلنا المعنى عدم العلم بارتكاب الحرام
الواقعي فلم لا نقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرة من الاستعمالات والذي يمنع
حصول العلم بارتكاب الحرام إنما هو إذا ارتكب الجميع دفعة قلت أولا نقول إنه إذا لم يدل عقلا وشرعا على
الحرمة والعقاب لا إجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير إليه وثانيا نقول كما أن ارتكاب الحرام الواقعي

المنفق حرام فحصل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام ويخرج من هذه الجملة فارتكاب المفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب
الحرام الواقعي مفسدة تحصيل اليقين بارتكابه مفسدة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة
بحق الغير وحصول التجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فلينا مل وكيف كان
فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المنفية وأما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس
واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسته ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان
اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم
كامنة في تلك الاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة ذلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييدها بالعلم والجهل ولكن
اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير
المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقينية والتمسك بلزوم العسر والحرج لاثبات الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما
ستما يجتث بصيرة قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردة لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي يتحقق بعضه
ولم يعلم محلها لمن اراد تطهيرها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها والتيمم
عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى فقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج
الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذلك
في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة وأما ما قد يتمسك بذلك في مثل
طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك قياس للحكم ودفع لارفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع
واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو فاوقع الاخبار الواردة في الحديد لا تنافي
تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم
مدار لزومهما ستما والاضطرار الى الحرام غاية عدم العقاب على اكله مثلا لا يوجب ذلك دفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة
مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه ستما اذا كان قادرا عليه وأما
الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس ودون غيره يقينه
ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها
جميعا وما ذكره من حكم واحد المتوقف في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده
وأما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم الى آخره فسيعلم جوابه تماما لان كون حرمة احدهما يقينية او نجاسته
يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا
الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية
الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر قال سئلته عن الرجل يتاجر من السلطان من ابل
الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال نعم ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل
الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سئلت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون
قد اختلط معه غيره وأما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن
ابي عمير ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها وبدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما اختلط بالحرام

بالخليج الحصر وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمعذورية للاكل
والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة
الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والقراء من العامل وشبهها
بسبب تلك الاخبار لا يخلو من ان يقوى قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية بقضية الحل خروجا عن
مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطء في الشبهة بالاجنبيتين كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحرم
الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان هنا
قولا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل
ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن ابيه عن ابي الحسن الثالث عن
سئله يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئله عن رجل اتى بطبيخ غنم فرأى
الراعي نزو على شاة منها فلما ابصر صاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها
ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يعرف النصف
الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم فهي الذبيحة والحرف ويجوز سائر الغنم والجواب عن
العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب بعد منافاتها
للعمومات والخصوصات المتقدمة او بحملها بالخصوص في هذا المورد كما يؤيد بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص
به قال العلامة الحلي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه
بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بها وروي في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن
الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميعا الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطئ بالحرام وامثالها
وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا
اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد
والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولنفصل الكلام فيه مقام اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم استدل الاخبار
اولا اربعة بما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان
هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهد بين اقوال
ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان
كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم
فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلا يتحقق الفرق بين موارد حكمهما وقال البعض
المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل الحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى
غفل اقول المراد بالتوقف هو السكون عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية
والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
لا ينفك عن احد القولين اما من قول المجتهد فبان يحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا
اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص

من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعموم ما مر من الادلة للمختار واما عن قول
الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط او الاقتحام والمراد بالاحتياط هو الاتيان
بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو المعظم من اهل اللغة
ونخصصها بما احتمل الوجوب عنده لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص بحكم بالبراءة
الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال
في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها منصوصا عنهم ثم
ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب اتم مواضع دلالة على ما قلنا مع قول المجتهدين والموجبين للاحتياط
كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة وزعمهم في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما توهم
من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يقضي
بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا بان الحكم الخاص للواقعة موجود والحاصل ان جعل التوقف و
الاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب الخصم
وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فاما اذكر الكلام في الاحتياط ودليل
ادلتهم في مضعفيه فاقول قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا وقع التكليف بالاناء فقد تحير واختلفوا هل يطهر بغسله
واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث فلان احتج القائلون بالاحتياط
بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا
مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة تجزم واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح
لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال فما اجمعنا
على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر يجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة لزوال ما اجمعنا عليه من النجاسة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول فد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الوجوب
للعقل والنقل وسنعرف فيما نعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج صعفه الى البيان ولعل القول
به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو عنهما لا نص فيه بل هو مما
يثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وساير كلمات من
ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المضاف المراد من اشتغال الذمة
فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة يقينا لا بد من حصول اليقين بوضعها والظن القائم مقامه
للاستصحاب وقولهم لا تفرغ الا بيقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك فالواقع والمزيل
ايضا لا بد ان يكون كذلك وفيه لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في المجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا
انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه صلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ
وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الى

تتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة
التكليف بالمجمل في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع
هو طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب ايضا هل فهم المراد
الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه قلما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما يكون
فيه ذلك المحذور ومع انهم كثيرا ما اوامر المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا ابن تذهبون اقول كذا
كذا وهو فهم كذا وقع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا
تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قولهم صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة والظاهر
ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم
في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم اصل
العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رايتنا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل
لنا مرجح فالظن الاجتهادي بعدم التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة
الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب حتى واما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخليته شيء
في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ويشك في مدخليته ركنها
فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخليته ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب
الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا بها لا يحصل الظن بتلك المهية ولم يثبت اشتغال الذمة
بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك
لا يذهب اليه الا افهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي
حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة
قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا يخفى لا يمكن تحصيل القطع
في جميعها كما اشرنا اليه مرة وما يحصل قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط
في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول المهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول
بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب مفتوفي لهم لا ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء
الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل بقول
ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالسبع وفيه انه لو لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد
الامرين وباقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير بكليهما غير لوجوب
الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير
وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهذا ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير بكليهما
ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل فح نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب
التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة مؤيدا للعمل بالسبع

وهذا هو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عن الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع
لانه فاقد لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر انما امكن تحصيل العلم بالواقع بالظن الاجتهادي
الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة
العمل على كون الواقع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين
متفرع الاستصحاب وقولهم لا ينقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل
الخارج ما يثبت انتفاءها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعها وما هو ثابت في نفس الامر لكن يقوم
قد ثبت رافعه بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف
الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير قوة الا
حكم شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم عند عدم الشك
لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع
وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقض هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضا
في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على
الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما
يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعها الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء الجديد اذا اظهر مستوفيا
بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارضا الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل كونه رافعا وان كان مقتضى
استصحاب الحدث هو العدم فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن
استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل وتحقيق الحق
ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب اكثر المحققين على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي
قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف المحققين في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في
الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه
قوله والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود باقية فيما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات
الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير
لانه لم يثبت الا باحد الامرين وبالاول خاصة نعم يمكن ان يقال هو من الترجيح السبع من جهة الاستصحاب
انه خير بان الاصل والاستصحاب لا تعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما والترجيح للتاخير فلكم بما
حققناه ان لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدمه
فالنزاع لفظي نعم هنا كلام لازم وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانساري في شرح ص بعد ما اختاره هو ايضا
ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة اشتغال الذمة
المشتبه بالتخيير في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالتوضي معه
ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبتت بالدليل وقد علمت انه لم
يثبت بالدليل سوى اشتراط الطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه

وهذا ليس منها لسلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجه الذي مر وانه لو حصل يقين بالتكليف
بامر لم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا لحصول اليقين
بالبراءة وكذا لو قال الامر اتى الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب
الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط
في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء
الفائتة المتيقنة المترددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى
على اليسرى او بالعكس او غير ذلك بمثل من استثنى عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ونقول
وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل
متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي يتفق اتفاقا
العدلية على استحالته وكلما يتحقق من هذا القبيل يمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة
امثالهما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند
الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما جميعا يستحق العقاب نظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال
زماننا على مذهب اهل الحق من الخطئة فان التحقيق ان التكليف علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة المنتشرة
لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في ادلة الاحكام بل لو
فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مرددا عندنا بين امور مردودة اشتراطه بالعلم به المستلزم
ذلك الفرض لا يناط فضلا التعيين في الظاهر لتم ذلك ولكن لا يحسن ح قوله فلا يبعد ح القول بالوجوب بلا بد من
القول باليقين والجزم بالوجوب لكن مر ان هذا الفرض واقع يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات بين فائتة
احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا نتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر الشهيد
على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب
المقدمة الذي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لولم يكن النص لم نقل بوجوب
قضاء المتيقنة سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل
المجهول لما ذكرنا من استحالته لانه خلاف ثم تلك الاوامر فات ظاهرها صورة العلم فلا اعتبار ولو قلنا بالوجوب لقلنا
انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا
فان قلت نعم جهالة الماموم توجب استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع
من الامر بقضاء المتيقنة مع جهالتهم وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يجعل
المفرد المحلى مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر
بقضاء الفائت على كل الخمس وكذا النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتردد
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر وعليه انه لم يتوجه الينا
خطاب حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يسري حكم مثل ذلك مضافا الى انه اخر
كلام الحكيم عن اللغو والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل التخيير له لا يكون تاخير البيان مع تعدد
الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك

الكلام في الفرض المتنبه لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل العلم
بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية
وهو مما لا يمكن مدافعة عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به رعاية
المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الهيئة فالتنبه والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال عدم تعلق
الخطاب وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكتفي بالظن مع عدم تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة
الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة فيه ضرورة ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبنا اثبات وجوب
الاتيان بقضاء الفائت لا بدليته ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه
مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد ضمنا بين الخمس بدل من
القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احد الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن
لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل التمسك
بالهيئة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هناك بالفرق وهو انه يتم مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد
بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها
الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالمحرم والمشتبه بفضلة غير المأكول كالعظم المردد بين كونه من البعير
الفيل وكل الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال الخ انما يثبت من الادلة الا حال الامكان
وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب ثم استدلال
على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما
ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو
ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الادلة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاخبارين التخيير والاصل عدم
وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه
سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان خرج عن تبعة
الواجب لاجل اتيانه بمحتمله لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام
واحتمال فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فضله فيكون
تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد
انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه وفيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المأمور به والتكليف مرددين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا
منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نابه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل
جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به وبنفي ذلك هو ان المكلف يرجح احدهما تخييرا
لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المأمور به فهو اتيان بما يرجح
احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان المحسنين بين التثبت فلعل في هذا الفعل حسنة

ما علم فيه ارتكاب

تذهب التهمة فعله احتياط لهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق
الرجحان كما سيجئ بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما
هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد
في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند
من يكتفي بالنية المتردد فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن شك في الحدث قال الشهيد ره فطريق
الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل
مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ثم اذا جعل من
باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا باس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين
متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يحتمل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك وربما
تداركوا ما لا مدخل للوهم فيه محضه وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه
مجال اذ يمكن ان يؤتى بعشر بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق
جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ع دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرء لدينه وعرضه وقوله ع للتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء
في الوقت تلك لاجورتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما
افترض عليه وقول العبد الصالح ع في كتابه عبد الله بن وضاح اري لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة
لدينك وربما يحتمل المنع بوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ع بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي
عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقد خالفها ويريد خالفها لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى
عبدا اذا صلى وقول النبي ع الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة
من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع شيعة
عصرنا وما رافقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع علمهم بها ويعيدون كثيرا منها قضاء وادا
والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول والنظر في اكثر ادلة الطرفين
مجال واسع يظهر لمن تامله ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع
والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد احوط دينك
فاحفظ لدينك بما شئت وسنتين وجه دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط
وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له فاشرنا الى ذلك في مباحث
الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوفق للتحرز من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجهل
فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط كما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط قيل الاتيان
بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها والشك في
عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون
العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها

وهو مظنون فلا يجب في الشك فيها لذلك ولاجل تساوي الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا
حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة
جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا بصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يجسر ايرادها في هذه المسئلة
وقد وافقنا فيه الشهيد ره فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النصوص وان ورد فيه
النصوص ثم قال ثم يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم
اتى به قال في اخر القاعدة اما سنارة الخنثى كالمرأة وجمعها بين احوال الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتياطين
ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في محل العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ثم وهذا باب مطرد يستعمل
في الفقه يجري فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليه او ذلك
لعدم ورود النص فيها بالخصوص ويجي مكلفة جزما لكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط
يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك
هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قال نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا اختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست بسبيل من النص
وكذلك في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالبراءة للذمة وهكذا ومقتضى
ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر
الاخفات فقال الخنثى تخير في الجهر والاخفات وان جهر في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه
واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع الفضلة اذا اشتبه الكافر بالمسلم بتية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول
الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا مراعاة كيفية الذكر فيه للروايات الواردة في فضله يقتضي بدرجة في موارده من كان
منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على
من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز ملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين في الامثال
فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب الفرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال
في مواضع مخصوصة ولو اطردت الفرعة لحج اليها فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد وفقهاء الاسلام
اقول وان سلم كون القول بالفرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب الاشكال في الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان
التمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل
حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى اي الجهات للتيمم واما استنباط القضاوي والاحكام
بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر مقاما
ما يجري فيه القرعة مثل انه الصلوة عند الاستواء في المرجحات والادلة في تخيير المتيمم مع الاستواء والموقت في
الصلوة والقرعة مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود
وفي المزاحمة في الدعاوي والدروس والتعارض المبينات وغير ذلك قال ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه
لانه القضاوي والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره ره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ثابت
ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل
بروايات منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل
بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا

من الجمع

من الجميع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في القواعد وصار شاقا على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله
محل الريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان ملة النبي صلعم سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية
مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما ورد الامر بها
يوجب فصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجوازه مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية القربة
ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار ينتج الوجوب والاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن فما هو مطلوب في
الواقع من الجهات الاخر ايضا ويرده بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما مر ذكره مرارا صدا مع انا بعد ما ورد
من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى
ندعو الى ما يرينا وكذا فيما تعارض فيه الامارات فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة و
الرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فابن الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم نخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة
الرواية على المطلوب بان بقي الريبة ضا بمعنى التهمة بوقوع ما يوجب فوت عن في التهمة الى ما لا يوجبه فالمجوز هي
الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر هي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم
اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم التعرض فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير
انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا نفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل بيقين
عدم حصول المامور به بالشك فحصوله بعيد مع انه يلزم حينئذ التفكيك بين الريبتين فانه يصير حينئذ معنى قوله ع الى
ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بانتفاء عدم الامتثال وانما قلنا ذلك
لان الشك انما يكون سببه وجود ما اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمفسود
بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصلح فالظاهر ان ارادة
هو ترك ما يوجب التهمة ويوضح ظهارة الدليل وتظافر التاخير والخلاف التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد
عند الكل مع ان المطلوب ان كان الاجتناب عن الشكوك فيرجع الى التيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما
حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان
فهو لا يقاوم ادلة اصالة البراءة فيحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحفظ له دينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الحضر بقرينة التقييد بمشيته
المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الذي ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد بمعنى هو
هو وكما ان الاحتياط لحفظ الاخ ونعاطي ما هو مصلحة مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الامر به كذلك لا بد
ان يكون دينك كذلك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حائط له ولا يستحب ان تاخذ بما هو الحائط له ما شئت
ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد
الصالح ع يتواتى الفجر ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا ويرتفع عنا الشمس وتقع فوق الجبل حمرة
ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الى اراك
ان تنتظر حتى تذهب الحمرة فاخذ بالحائط له دينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه

الجبل

اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المزدوجة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق الاخير
على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوها وح فلا ريب
في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على
الظاهر لتعذر اطلاق اشتغال الذمة ح فاذا الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقوف الشاك في تحقيق
كونه مكلفا بالفعل ينبغي ان يقول وفعل الصلوة ح فلا يبرئ ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك
بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر علم الامر يفيد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا
على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن
ابن الحجاج قال سئلت ابا الحسن عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال
لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلوني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل هذا فلا تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل
اذ هو مشروط بالياس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الان لا يمكننا
الحكم باصل البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة ع اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان الشيء حكما بالاجمال
ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء
الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث
بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل لدوران
الامر فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين بالبراءة
فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق ره ونقله الاقوال الثلثة كما نرى
ومنها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة ره مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك
يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائط لدينك وانزك
ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به
ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض بما فوى منه قد دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط
والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب ثم نقول بعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا
الامر بفرار من تلك الاخبار الواردة في العلاج ونسقطها بترجيح الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها
على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سئلته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها
بجهالة انها في عدة ان لا تحل له ابدا قال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك فقلت فاي الجهالتين اعذر جهالة ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام جهالة انها في عدة فقال احدى
الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله قد حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاولى
معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث يظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكانه

معا

ان يحصل العلم باتهاء العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة امون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل
البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء الناقصة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي ص وبسط
الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي
لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في ارتكابها مأمورا بها ففي ما لم تبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم
مجاورين في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حالة الاول او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل
ح بالاباحة خوفا من الضرر الابعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم
يستمر هذه التجنب الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل باصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب
انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بنى الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض الناس
ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها محررا لكلامه
عما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه ونطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة
اخرى مثل ان يتوضأ في الاناءين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الآخر او يتوضأ في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه
او يتوضأ في الكر المتغير بحجة الحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني
ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهرب دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون
المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار بل يشمل ما يخرج منه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون
ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز
التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين بعظم وكان له مال
يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل
بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب فيه فرضه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول
فلان الدليل قام على وجوب اجتنابها من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما الاول فلبيان الخصوص
كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم
بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل
الماء قدر تجاوز الاقل فيبقى ماء في الغدير بعدما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة
عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو
فرض محل يستلزم حكما كما لو اردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم
بعدم جواز التطهير فيه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت
وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي
المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيبقى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الآخر فلا يمكن دعوى

اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المختلفين في الخارج اللذين لم يعلم تقدم احدهما على الآخر متساويان
التقدم والتأخر في الوجود اليهما متساويان فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في عدم
الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال
هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم
احد الحادثين على الآخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متأخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة منضمة
الى ان العلم بها ينطبق بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم
النجاسة وهذا لا غبار له فيه اصلا واما الثاني فيمكن ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره
وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج
محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه وكان ايضا لعدم ثبوت الدليل
فلا يحصل لما ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله ع لا ضرر ولا ضرار
لذلك فهو موقوف على فهم معنى الحديث فنقول لا ريب انه ليس بانيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام وغلبة
الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والضرار والمراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالغصاص ضرر لكنه
مع الجبران لسبق تشريعه بقبل التفرع عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان
قلنا ان المراد به النهي فلا كلام انه مبنيا على الضمان في المذكورات لان غاية العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى
دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على حقيقته وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى
الروايتين لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما دخل في الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم
ذلك ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الشارع فيه جبران فضلا عن عدم الجبران اذ ليس معنى الجبران لا يبقى الضرر
الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعله الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران
لا يتعلق بمال الضار مثل ما اضر او نحو ذلك فحينئذ كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم الغرم
ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيقال الزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبائع وعدم رد الثمن
ضرر بالبائع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيبقى على المتلف
الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد يحصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال
ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف
وهو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب تدل
الاولى على عدم الضرر ويبقى ذكرها نعم روى البزنطي في الصحيح عن جماد عن الحلبي عن الحسين عن الصادق ع قال من اضر بطريق
المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله لا ضرر
ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر بحصيلا لبقين البراءة لاحتمال
الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الروايتين فهو نعم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو
مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال
الفقهاء في كثير من المواضع بعدم ان المراد من الروايتين عدم اضرار الله تعالى لعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن
في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما مع فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار العبيد

بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم وهذا معنى ثالث للرواية
وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير اسند لانهم ينفي العسر والحرج فاذا انجر
الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم
شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي
العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او جانب العبد والاخبار
والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق
لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان وكان يمر به الى نخله ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما جاء الى رسول
الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول
فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها نفي
الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر
والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجي الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار
والعسر المنفي عن فضل الله تعالى مثل بعضه الصعود في الصلوة والانظار في الصوم للمريض وعن اضال العباد كتكليف الوالد
ولده بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما زائد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فنبحث
كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما ثبت
من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها
بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن اديان الاباء والامهات والشيخ اصل المذكورات حداد موكول الى
العرف واللغة والثاني انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل وهي من الادلة
وعلى الثاني فهل يختص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف
لم يرض الشارع بها لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة
وصرف المال في الحج وهي انفاق الوالد وغيرهما وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في
مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات
هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكليفات الثابتة من حيث هي التي معيارها ما فاقة متعارف الاوساط من الانام
الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعقد بل هي منتفية من الاصل الا فيما ثبت ويقدر ما ثبت وهو ما لا
ينفك عن عامة الناس سالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل
منه مرجحة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله
اصلا ويثبت ولكن على الحرج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والاتمام والافطار الى الثلث
والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل
الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف فعلى المشقة الاقاربي المرأة للحياء

ابي

واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المسألة
من باب الدليل والاقل فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه
يحكم بالجواز ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وعنهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر
في الاضرار لو استلزم تقديم تضرر الغير بها اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير ويرجح بعضهم بجواز ترجيح الاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما مع تضرر نفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والمعارضة
يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما اخبارا فلم يظهر وجوب دفع
الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه ترك ارادة الجمع بين الحقين بان يشتري
سمرة في الدخول او يبيع نخله واعلى الغنم او يحوز ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن
بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي ثم لو
ضيق الاضرار فهو حرام متقدم وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما نقل من رواية ابي عبيدة ففي اخرها قال
ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك
للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار اي
يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضرر اي لا يجازيه على ضرره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرار ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع
انت به والضرار تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتأكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر
فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول
لا يستلزم حرمة المفاضة مع انه لا يتعارض اذا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فمظهر ما فيه مما
مر هنا وما اسلفناه في ادلة الكتاب وما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النص وكون الشيء جزء عبادة
يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في باب العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهو ايضا لا يتم
لعدم دلالتها على اكثر الوضوء وعدم نفي الوجه المستحب فيها وكذا سائر الاستشهادات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى
على من لاحظها فاعتبر تمام المسئلة بصحيفة الاصل **فائدة** استصحاب الحال هو كون حكم او وصف ثبوت الشيء
في الآن الثاني مشكوك انتفاؤه في الآن اللاحق والمراد بالشك اعم من الشك الظن فيشمل الظنون البقاء وغيره وان كان
مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال الراجح في الراجح لا بناء هذه الحجية على حصول الظن وعن انما عممنا الشك لانا لا نعتبر
الظن الا بيقين بالاخبار الآتية فلا يصير ترك الظن بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في
حجيته الى الظن الحاصل من حجية البقاء السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان
الاخبار ايضا متشبثة على الاعتبار بالظن الحاصل من الوجوه السابقة وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما
يجري فيما حصل فيه الاحتمال فاعلم استمراره او عدمه استمراره فلبس استصحابا لا فرق في ذلك بين الموقت وغير
الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما فوري وكل منهما موقت
او غير موقت وعلى التقدير لما ان دليله انما على التكرار او كلما الفور وعدمه لا معنى للاستصحاب في شيء
منها لان ما يفعل في الوقت وهو يجب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل التكرار
فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها

لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو
حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه هل يجب له الفطر ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وصدق الضرر
ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل المؤقت كالحيض او التابيد كالزوجية
او يجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجس الكر والطهارة التي هي شرط لجواز المضي في الصلوة
وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب
واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو ايضا باجرائه في نفس السبب كالشك في بقاء التغير كالموجب المتغير جسم طاهر له
لون او نحوه والمسببات اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه
ومن عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على
اقسام كثيرة منها من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من
الشرع وضعا او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة ومنها من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان
له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته وقد يكون ما هيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما
ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا ولنا شك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل
وقد لا يكون ثابتا بل شك في ان الشيء الفلاني هل هو من المزيل ام لا ويسمى اشتباها ومنها من جهة حصول الحكم السابق
بعد ثبت الحكم في الجملة ولا نعلم شيئا من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت
الحكم مع الاستمرار المقيد في غاية معينة واختلف كلام القوم في تعيينه وعده في المقامات الثلثة قال العضدي
استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة
الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمرتضى والغزالي على صحته واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما في نفي ما
اختلف في كونه ناقضا بالوضوء واجبا عليه والاصل براءته او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من السبيلين
ان كان بللا خرج الخارج منه طاهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره وبظهر منه ان من قال
بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي يتمسك بها
استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لكن استصحاب
البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في بحث الاستصحاب
بالاجماع قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل الاول بنجاسة ثوب بدم
والثاني برطوبته ثم قال وزيد بعضهم الى قسمين بعضهم الى قسمين وبعضهم الى قسمة الثالث الاول فقط اقول ويدخل
في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم الى موصلة في كل حادث بل في كل ممكن وفيها عدم
نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح و
مثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع وغيره فنفى الاول دون
الثاني كالغزالي وتعميم الحق الحجية الثانية الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه بكل قسميه اللذين نقلناهما عنه ثم قال ثم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل

شرعية على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معتبر في الواقع بلا اشتراط بقاء اصلا
نعم اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنقضه بمجرد الشك في وجود المزيل
عليه ولا بانه اذا كان امرا وهي يفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال
الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية
ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب
اليقين لولا الشك وهذا ذكروه ليس كذلك لان اليقين يحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو
ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في
صدقها على شيء آخر لم يلزم لانه لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة وزمانه
الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى وظهر مما
ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر
الذي سلب الاطلاق عنه بعد ما نجس بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم
المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر
المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه يفعل بذلك المضاف الممتزج به وقد ورد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لمدلول الدليل
الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا ومنها المدلول الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس
الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكما به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقول به
جعفر في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين
ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق باليقين اما ان يكون مستمرا بحيث ان له دليلا الا على الاستمرار
بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود
الرافع والثاني ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا
والثالث ان معناه معلوم وليس مجملا لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء بكونه فردا له لعارض كتوقفه على امر غيبي
متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على
النهي عن النقض بالشك وانما يعمل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان
في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما شك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل ولم يكن تسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء
انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض الحكم اليقين بالشك وانما يكون ذلك
في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى آخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور
الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده وبنظر متدرة في غير هذا الموضع نعم يجيء الاستصحاب في الامور الخارجية

مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية
الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيما اذا كان وضعيا دون غيره السابع
الحجية فيما اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيما اذا كان الشك في حصول الرافع
المعلوم الرافعية لا غير والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان
الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او في وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يضر فهو مظنون البقاء
وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب
الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والفيافي وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاكياس
من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يعدم
ان لا يعدم بل لانا لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا
على حسب استعداداتها ونفاذها في مراتبها فحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من
انواع الممكنات بلا لحظة غير زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران الفوقية
يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر وللحشرات مقدارا
آخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فههنا مرحلتان الاولى
اثبات الاستمرار في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار فيما جهل حاله من الممكنات الفارة ثبت ظن الاستمرار في الجملة
بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي
هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في
استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان
امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وغيرهم سائر العقلاء ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
محصل لانا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بآن الصدور بل يفهم
من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار وانا
رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان
من الامر الاول الاستمرار فيحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر
الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قولنا الشرعي بالاستمرار وكان الكلام في موضوعات الاحكام
الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود
علته التامة فيعلم ان غالب الموجودات المستمر علتها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب مقتضى
المعلولات او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقول ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو
الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية
من تنصيص آخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد
اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظن هو الغلبة
على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل تلك الافراد الحاصلة وانما اللازم بالبحث اثبات حجية هذا الظن

الحكم

نظر الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاجتهاد حجية ظن المجتهد فظهر الا
ما اخرجه الدليل وان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ثم ان هو اول الكلام وان كان
ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان
هو دعوى القطع بسبب تواتر ما فيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما ان دعوى القطع بالمعنى كلية
فيما نحن فيه ثم وان كان دعوى الظن والظهور فاي دليل على حجية الاظن المجتهد هو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرنا
ثمة غنية عن الاعادة فواجبها واما ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية
توجيهه ما ذكره المحقق قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقرير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض اما من
احتمال يعتقد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم
الثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحق فلا معنى
للاستصحاب بل هو محض التصور وان فرض كونه مقتضيا في الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا
في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه ولنا فظهر لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحق من حيث المقتضي بل
عدم المقتضي حتى هو مقتضي العدم كما قرر البه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجية عموما مثل
صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة
قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء
وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد
المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع نواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما
على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع لعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما
الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه حينئذ انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لو فرض في حيز النفي لانه
بعيد عن اللفظ ويفيده التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يجب كل فخال فخور مع ان كون قوله ولا ينقض اليقين ابدا
بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لا سيما
قوله فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى حينئذ بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين
الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء
الا ان يركب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك
لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين
والشك في شيء واحد بل والظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك
عدم جواز نقض حكم اليقين فلما كان حكم الوضوء في حال يقينه هو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه
بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في نفس الحديث تعلم ان نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج لدلالة
من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين
فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص الاثر

الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شانهم ومن قبيل حصول النوم في الخارج
حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري من
ان الرواية لا تدل الا على ما يثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع فمشكل بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه
بانه كذلك في استصحاب العموم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت
الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت وما اخفى ثبوته بان فان الشك لو فرض
عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عنده صار لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان
عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يتحقق ومع عدم انتفاء صحيح اليقين بوجود
المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وزوالها انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استدلال
اتى على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك يعني يلزم من فرض انتفاء الشك ان
العلة الموجودة هي اليقين فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة
الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل
يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم
ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم
من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلامنا فيه حتى يتم اثر اذا انتفى الشك فقد ثبت اليقين بالوجود
وقد ثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم
السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق
لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يضر المستدل ايضا
فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب الاحتمال المنتفي في ضمن القطع بعدم
الحكم السابق لا باستصحابه لا يبقى ان الشك قد توجد نفس التحول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم
الوقت الثاني وهو لا يثبت الا باليقين في الآن الاول فلم يجد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل
فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نفس الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر
الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الثاني غاية الامر حصول
اليقين في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فالعلة المتحققة انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع
ملاحظة عدم اعتبار ثانويته الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار بعد الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد
اليقين في الآن الاول مع ان يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتاخر سببا للشك في ثبوت
الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يختص في الآنات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل ان
ما ذكره في معنى الحديث اثر لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك
وهو مع اثر يجري في استصحاب العموم ليس اولى من ان يقال المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب
الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه سابقا فلذلك
تفصيل فرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غايته

وعدمه كما اختاره اولا كما ذهب اليه بل الى التفصيل في الصورة الاولى فالفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع
كون العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسببه واما ما ذكره المحقق
السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض
لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي من جهة تعارض
الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث
كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما
الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية الحاصلة
من دون تعد يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص
الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومنصف باي منهما ومثال الرابع الشك في كون اسخالة الكلب بالملح اذا وقع
في المملحة مطهرا او قول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من
موارد نقض اليقين بالشك فقوله بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الى آخره فيه ان المتبادر من الخبر ان
موضوع الشك واليقين ومورديهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران
متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فرارا من لزوم التعدد بين الصورتين وجود المذي بعنوان
اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت بيقينه فقد صدق تواردهما على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة
قوله فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل اه فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك وكون نوع هذا الشك رافعا
لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان
حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك في رفع الحكم الخاص بحصول الخاص وهذا الشك لم يكن قبل
ضد فان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا اتم وقد ذكرنا ظهرا ان العلة الثانية والجزء الاخير منها هو الشك المسبب
عن هذا اليقين لا نفس اليقين وتصحيح الاخرى وهي مذكورة في باب كتاب الطهارة من ب وهي طويلة وفيها مواضع
الدلالة تما يقرب من تصحيحه المتقدمة وتصحيحه الاخرى ايضا وهي مذكورة من باب السهو في الثلث والاربع في الكافي عن احدهما
عليهما السلام قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها الاخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات وما يرواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه ع واما بالمدينة عن ابي
الذي يشك في ثلث هو او في اربع وقد صلى اربعا ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة
المجلسي في البحار في باب من تيقن وشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني
عن الفضل بن يحيى عن عمه الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اول الخصال وفي حديث الاربعمائة عن امير المؤمنين ع
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين
فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتماد على طريقة
القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكلينيه وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من الاكابر

قوله

الحديث

الحديث انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح
المتاخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقراءها
والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء
بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاليه في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون
الضعيفة يقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد والدوران ونحوهما وان شئت
جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود
الحكم في الازمان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار وبان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن
مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين من الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايضا
بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء
يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان اخران
يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة
في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف
بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من اي منهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول حكم بانه طاهر واقعا من حيث
انه مجهول الحال وظاهر من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم الشرعي نقول
ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة
او النجاسة فهو طاهر حتى يعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسات
كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم
قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء على طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى يعلم انه
صار قذرا بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند رشح البول في اصابة الثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو
من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فحكم بكونه من الاشياء
الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كالواشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام
فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بغير العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل
مجهول الحكم بكليه وشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم
الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ان اراوي فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلثة في
قوله ع كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم المفهوم الكلي في ذلك الثوب
اذا لم يلزم تعلق حكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء طاهر حتى يرد فيه نهي
الاولين وكذلك لم يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم
انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع
عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني وعرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه
في اوائل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى
عام يندرج الكل فيه لا يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم

منزلا على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر
باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة
حتى يعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم
من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث بناء واصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والقرائن ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو مناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث
لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وايضا المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول الطهارة
والنجاسة سواء كان كالماء او الفارة كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس وكاحد الاناءين المشتبهين فهو طاهر حتى
يعلم من الشرع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى
والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه
في كل من المشتبهين او جهالة بعضه مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها
من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم والعموم الافرادي وارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي والجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر مما فالاستدلال
به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والعالم انما يحصل في الموضوع لا الحكم
فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية فانه لا امر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك
قال في بيان الحكم المجهول محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لاحتمال يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود
قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه مناسب كبيان الحل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وما
يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشتهرة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما
يثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعلا من مفيد لتجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء
هو الظاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام ليشمل المعاني الثلثة لا
يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذلك
ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الروايات
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا وشرعا ومنها صحيحة عبد الله
ابن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد
مر بعضها الاخر في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الى ان انه يثبت الاجماع على اعتباره في بعض
المسائل كنيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه ونيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما لطهارتهما وبناء
الشاهد على ما شهد به مما لم يعلم اصلها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذا الحال وغير ذلك نصيره من البراءة عن ذلك
مما لا يحصى فيكون حجة لان علة علمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل فيما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته في بعض
المسائل لا قائل بالفصل وما ورد عليه من ان العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية
وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد

الكثيرة بورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب بالجملة الادلة التي ذكرناها مع اجتماعها لا
ينفي معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج القائلون بالايات والاخبار الدالة
على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الاحاد و
ربما منع بعضهم حصول الظن عنه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد
مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل التحقيق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه
واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه
مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي
دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها
للامور الخارجية مثل طهورية الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس كما
شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشاء الحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الفقهي لا يمكن الاحتجاج بها هكذا افاد المحقق
الخراساني في حاشية شرح الدروس قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه
ان اليقين والشك عاتان متنافيان في رواية الخصال وبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية منهما اذا كان مشتملا
للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه كما رجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة
باليقين يرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على
من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايت في ثوبي دما انا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت
في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله
شيء وقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في
اصول الائمة بعد ما ذكر فيه من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس
الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح
او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوال الحمار ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية
اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من
الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر ايضا لما حصل هناك خلاف
فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب
المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم
دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الآن المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من
الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالنص
لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول
بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحق انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في
الآن المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الآن المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف
من حكم واقعي اوجب صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الاول بان يكون الاجماع شرطا
الآن الاول وعدم انضمام الآن الاخر اليه وكان النص دال انما ثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يقيد

المفروض

اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخر هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل
نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك
عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره
وحجية التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره منه بحيث لا يحتاج الى البيان فيظهر مع جوابه مما مر في حجية
القول بحجيته اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس
وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما
الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل بالامتثال الا باستصحابه الى حصول اليقين
بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يتسلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يتسلزمها من الاحكام
الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما سنته واجب واجبا كان او مباحا
او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع
كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نقض الحكم واجراؤه
الى غاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم
في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقرير
ان الدليل الحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا
يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرضه مثلا
فرض استصحابهم القوم ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة
الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان
جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه
لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظرا لاصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف
سواء اعتبر استصحابها ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراؤها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفي بحصول ظن الامتثال
مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة نظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام سائغ في مطلق التكليف الثابت
ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح ش بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على
شيء معين مثلا معلوم عندنا او بثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان
يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص
او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من تلك
الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مردد عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا
يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف فكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا

معينا

مغيا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غايات مغيات في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك سواء ايضا تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء
الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر ودل
وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا يوجب العقاب فالعقاب حينئذ لم يعلم وجوب الاتيان بهما
معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم
الى الغاية اقول قد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل الشروع على هذا الكلام في المبحث السابق وردنا على
ما نقلنا من بعض كلماته في شرح ترجمة بدعة بقيده هنا بقوله وتعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التمييز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على
الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو واحد منها المعين عند الله ليلهم عندنا
او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض او منهم مشكل ولكن ان اثبات الاول في غاية التصعوبة
غاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله سبحانه عندنا وقد ذكرنا بعض
الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى
حصول الطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق الطهر الا بالثلثة فيتم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل الطهر
الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او المسح
بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وواحدها المعين عند الله ليلهم عندنا
فيتم الاجماع على ذلك نعم بل انما يتم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فليك
بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق
في آخر كلامه بعد ما اختار ولا يجيء الاستصحاب قطعا واستحسنه صاحب المعالم مرة الا انه قال هذا رجوع عن القول
بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه
فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير
وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في
مقداره قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه ولا
مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال فقد يختلف نوعا الكلي في قابلية الامتداد
ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وهي الطبيعة ويخفى ان ذكرها من باب التفريع على هذا
الاصل مما الهمني الله تعالى به بركة دين الاسلام والصادعين عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء
من اصحابنا ذاكرني حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه قال بان المسلمين قائلون
بنبوة نبينا نحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بانه
من انا لانه نبوة بعد لا نقول بنبوة محمد ص موسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقد بل نعتقد
بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا في جواب الجاثليق فانه قال له ما
تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقر به
الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابه بان عيسى بن مريم

المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب
جاء بدين وارسله الله تعالى نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوتون ثبوت رسالته هذا الشخص واثباته بدين بين ان نقول
بنبوة محمد ام لا فنحن نقول بين هذا الرجل المعهود رسالته بان يحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك انحم القائل
المذكور في الجواب فانا قلت هو بينا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان
موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل
للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول
له انت نبي وبنبيك باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما
التصريح بالامتداد الى اخر الابد واتى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد
ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق
النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتدادا واستمرارا كما ذكرنا ولنا في مثال النبوة
المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه الفرس حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم
غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان اعمارا فنرى ان الفرس اطول اعمارا من الغنم والبقر
اطول اعمارا من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيتنا من اقصر اعمارا
او فارة او دودة فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك
بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر
المشترك بين احد القيدين الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى
اخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك اذا علمنا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام
بان نقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ويقول ان الاحكام الواردة في الشرع انما يلزم جريان الاستصحاب فيها
ان ثبت كونها مطلقات ولم يكن مقيدة الى وقت خاص واخفى علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب
فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست باسرها
لا محدودة الى حد معين وان الشك يكثر فيها ورد عنه ص ما ظهر في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر
الموارد واستمرارها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي
او نقلي فان قيل فهذا مردود عليك في حكاية النبوة فلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت
علينا ونسلمه من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا ص مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب
حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مترددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما ينقطع به من النصوص والاجماع ثم
لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما بينا عليه فان قيل فولكم بالتتبع يعين الاطلاق
يبطل التحديد لان احتمال المدة وعدم بيان الاخر مأخوذ من ماهية التتبع وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما
سمعت من نحاة ممتنعا مع اليهود في تصحيح التتبع وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليم التحديد
وابطال قولنا بصحة التتبع والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد ص وكلانا ناطق به
لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالتتبع فلما كان اليهود منكرا التطرق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم
اطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان التتبع بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على

هذا الفرض في نفس النسخ وهذا لا يضرها او ردناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قبل احكام شرع عيسى مثلا
مطلقا في النسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع انها بشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا يفهم
لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد نزوله فلا معنى لاستصحاب احكامه كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم التنبيه
قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما
يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثلا القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا
تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فان
الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت
الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من الطهارة
ربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب العذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا
اذا انقلب الكلب الملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا
او غنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو الشيء
فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة
والهيئة فالدليل عليه ثم ما ذا معنى تبدل الهيئة وحقيقة فقد زعم بعضهم بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة
الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل
الخواص المترتبة فذلك ايضا غير بين لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعنى هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاوصاف
وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من
النجاسات عينا هو ذاتها فينتفي ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم كما انه قال الشيخ الكلب
نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم ولكن بعض الفقهاء
المتنجس كالخبث المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخبث ليس لانه خبث لكنه نجس
بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المختلفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام
مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مسمى ماهيته كالطحين الحنطة او منصوبها كالجبن
المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا تتبدل حقيقته ايضا فما ثبت بتبدل حقيقته
عرفا ينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم
المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسيبين ان
الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ثم وكالة الاخبار
ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشيء آخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالهيئة الثابتة
ولم يثبت بحالة حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه
وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل
ذكرنا ما يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن الفمل والبرغوث والبق وهذا وان كان
الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مقر هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق لكن اطلاق دم الحيوانات الغير كما
ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الا ما في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة توقف

التنبيه الثالث

يرجع الكلام في امثال ذلك الى جواز المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب لذلك توقف بعض المتاخرين في افادة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض الاكابر
للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت والا في الوقت الثاني
والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر قوي ان اراد من الدليل ما يثبت حجيته
على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه يرجح عليه فلا يحتجه فيه ويعمل على
الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل يعني ان الاجماع
على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ثم الاولى ان يقال ان ما للمفتي
في حكم ما له حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالتفحص اربع سنين ثم
التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه
استصحاب لا يعارض الدليل المنطوق من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه
خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك ولا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي
كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل
المعارض شرطا لتعقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم نأخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية
الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويقبح القول
بقوة عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء حتى يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما
اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على خلاف
الحكم فان كان يقينا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذلك ان كان ظنيا
العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين
بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب ان شئت توجيه الكلام
على نحو ما ذكرنا نقول اما ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت
بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا للحكم
لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لشموله من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين لا يقاوم
ما دل على نقض مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل الناقض للحكم بالخصوص من جهة
المرجحات الخارجية كما اشرنا وقد ذكرنا ما يعلم حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين
قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما
حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف
الانف واصالة عدم حتف الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان
ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا يبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا يبقى حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقول في مثله انه لا يبعد الاجتناب
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه وما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك وما يتعلق

عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق التاثير الشرعي فيكون في موضوعين مثل
الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من الخمر ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم
عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا بتوان الثوب يحكم بنجاسته
شرعا للاستصحاب وكل نجس لا في مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم بطهارته
شرعا للاستصحاب مع ان كثيرا الكبرى ممنوعة واما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب
كون المحل مما يقبل النجاسة فتامل ايضا ثم ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته
به واشتباه اسناد الموت الى الماء او الى الجرح فتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية
اعني الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بها في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة
الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فبان فيه الكلام السابق في الجلد المطروح
وذلك يصير مرجحا آخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير
فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للآخر بان افرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **فائدة**
الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات
مثل ان يقول الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد
اليقين ولا ريب في حجيته لكنه قلما يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو
تما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن مساويا للعلم واعتمده في
الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل
ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر لجواز فعلها على الراحلة والظاهر انه حجة
لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا شرعا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة المنع منه
كما لا يخفى **فائدة** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقول قست الارض بالفضبة اي قدرتها وفلان لا
يقاس بفلان اي لا يساويه والاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة لثبوت الحكم في الاصل وهو
مستنبطة او منصوصة اما الاخير فيجري الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا الى
امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الآخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالآيات والاخبار الدالة على
حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا ثبتنا جواز العمل بظن المجتهد فلا
ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما تسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال
بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورواها العامة عن النبي صلى الله عليه وآله والخاصة عن ائمتهم عليهم السلام منها ما نقله الشيخ
وغيره عنه صلى الله عليه وآله قال تعمل هذه الامة بمرضه بالكتاب وبمرضه بالسنة وبمرضه بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها
ما رواه صاحب المحصول قال تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام واما اجماع الخاصة فكثيرهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يدل في بعض اخبارنا من عمل الامة بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة التي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير
بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يخالجه شك وريب فانا نرى علماءنا في جميع الاعصار والامصار يدونون
في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم فنحن نثبت الحرمة العمل بالقياس كسائر اصول

ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة مستند بقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه
يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وقد ذلك
عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق ومن ترجيح المرجوح لولاه
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس ان مقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا
يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخبار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد يرى ان الشارع حكم بانحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة
وباختلاف الابوال الطاهرة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد
ووجوب صوم يوم الشك وحكم بحرمة الميتة والدم ودون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف
يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وعلى الذين هادوا حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والا
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الاثبات فلا شبهة في
جواز القياس والا لكان القياس منافيا للقول بالتنجيز ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد تكون غائية
وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس حينئذ يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو القصاص لا بالنسبة الى
حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان
اعتبروا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا
الاستدلال من البعد والتعسف ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة
من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه جاوزوا من حكم الخراب الى تقييد او من البر الى الفرقة لكان في غاية البعد من
الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لا يرد عليهم
القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
ان كون ذلك استدلالا بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه
الرتبة او ان اشاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في
الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات بنفسه من مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا
ايضا ببعض الاخبار الضعيفة ولا له وسندا وبعمل الصحابة شائعا من دون نكير وهو ايضا بل نقل خلافه عن ابي بكر
وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فطعنه بطلانه عندنا مرجحة مذهب اتمناه بغيتنا عن اطالة الكلام في هذا المرام
بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه طلبتك في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في
حجية المنصوص العلة اعني ما استنبط علة الحكم من كلام الشارع فيما لا لما يستنبط من العقل سواء كان منصوصا
مصطلحا عليه مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن
ان يراد به المعنى المقابل الظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يفهم من بعضهم فح لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة
واختلف الاصحاب في حجيته فنفاه المرتضى وه واثبته الآخرون وقالوا الحق وه اذا نص الشارع على العلة وكان هناك

المسئلة الاولى

شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فيثبت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراد
بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتأخرين ولكن عبارة الشارع في بحث الصلوة في ملك الغير تشهد بانه
يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماء ذوب فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان
هناك اماره تشهد له ان المالك لا يكره واعترضه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضاء واما كلام
العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة ولنا
ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك
اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام مدرسه وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهرا ان التعليل خ
بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيتولد من مجموع قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل
مسكر حرام فنقول ان التقييد مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق مدرسه فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك
فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان
ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص
من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا عند الاسكار لا لاجل الاسكار
المحض بالخمر للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا
كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر الحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة
مقصورية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقول حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل
مايعيته ولا لاجل كونه من ماء العنب فقد نريد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد
ولا الفرد الاخر فيقول حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من
اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت
اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجية المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل
ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب
في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن
الحاصل منه اضعف من سائر الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى الغرابة عنه الى ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد
الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول
كلام الشارع فهو في الحقيقة نفس كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو افراده وعلى فرض التسليم تسميته
قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم
كونه قياسا وكلام الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فلا لانها موقوفة على ثبوت
الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية
ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط رسما ومن المعلوم ان ردعهم
انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى
مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر
التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه داخل تحت عموم ظن المجتهد

او نقول ان التشبيه بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمد لولان الاخبار تعارض من وجه وذلك نوضح
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال الانزاع بين المعربين في ان العلة المستفادة من الشرع يعتبر
الاستقلال واجب الاتباع يعني اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي وانما النزاع في
ان معنى قول الشارع حرمة الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم ره بان السيد ره مع انه معترف بانه يعتبر
العلية فهو من المانعين فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ من الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع شبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة معتبرة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقد يمنعه دون غيره
وهذا باب الدواعي معروف فلهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال
وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال ره ولا لنه على كون النزاع في المعنى ظاهر بعد ان النزاع
في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد ره على ما فهمه بعض المحققين
انه هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا ويكون تلك العلة
مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير كما لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون بافادة العلية من قوله لانه مسكر
ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول بافادة العلية ومنه ولكن المراد منها اعم
فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة
المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المقصود
المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي تسببت تكون من العلل المادية نقول الشارع اذا وجد نام
النوم نقوضا يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدل على ان الصلوة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب لا المانع من تعدد الاسباب وكذا بحرمة الخمر لانه مسكر يدل
على ان العلة في الحرمة هو حيثية المفسدة الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل التسكر
كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة تدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم
النجس وباقي تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فالتعدي في الاولين من الخطاب بالوضوء والصلوة شفاها
الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد
تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها ابدا وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة و
تاسيس اساس وتعبادة اخرى يتوسل اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وفي ذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع
افراد تلك العبادة والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما يخشى ان يضر ساكنيه وان لم يضر السواح في الغالب
ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع اروائح الابطاط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي علة الرضعة
وذكرها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل اليد والتطيب وغيره من غير جعله عبادة
شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق مفرقة عند الغائبين ومضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما
تستفاد من جهة النص من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير
مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والاواني والمسجد والماكول
والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل من الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع بين الامة ان عدم

علة

كما يشترط

كل ما يشترط هذه الطهارة وأما الكتاب والسنة فأما استفادة العلية منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع أو التنبيه
والإيماء المخصوص من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء أما الأول فكقوله لعلة كذا
أو لأنه كذا أو كي يكون كذا أو لأن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وإن كانت هذه أيضا ظاهرة وأما
الثاني أعني دلالة التنبيه والإيماء فقد مر الإشارة إليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا أيضا إن الضابطة فيه كل اقتران
بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للأعرابي الذي قال واقعت
أهلي في نهار رمضان أعتق رقبة فإن السؤال عن مسألة يقتضي الجواب المطابق لجوابه لا بد أن يكون لحصول فرضه فكأنه
قال إذا واقعت فكفر وكما أن هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك نقيضه وإن كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال بعد
بعدم قصد الجواب كما إذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى أسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما عين فيه لا يلتفت
إليه قبل التتبع وهذا القسم قد يصير قطعيا فإنه إذا علم عدم مدخلية بعض الأوصاف في حكم علل بالباقي حتى ينتفع المناط
القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما إذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول أعد
صلوتك فإنه يعلم منه أن علة الإعادة هو مجانسة البدن أو الثوب لا مدخلية لخصوص المصلي أو الصلوة وكذلك لا مدخلية
في الأعرابية إذا هتك والأعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل أهلا فإن الزنا أبعد وأفحش الحقيقة وقالوا لأن علة
لكونه فاحشا أيضا فيكون الأكل وغيره من المفطرات أيضا كذا قوله إن ثبت انحصار العلية من القاطع الخارج كالإجماع
فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه وإلا فيرجع الكلام في ذلك إلى السبر والتقسيم وسيجيء أنه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد
عليه مع أن الحكم بأولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثم وسنعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الأولى
أنفا بأن الأمر إن بحكم العقل بأن الزنا أبعد وأولى بالانتقام لكنه هل هو في الآخرة أو في الدنيا وأنه القتل أو الرجم أو
الكفارة أو غيرها فيحتاج تعيينها إلى دليل فالتحقيق أن دلالة التنبيه مبنية على استفادة من اللفظ من باب الأولى
وحجية هذه الاستفادة تثبت بأثبت منه حجية سائر الدلالات اللفظية وليس ذلك من حجية تنقيح المناط أعني إلغاء الفارق
وإثبات الجامع به كما سنشير إليه ومن أمثلة التنبيه أنه ﷺ سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب إذا جف قالوا
نعم فقال فلا إذن فإن الحكم أعني قوله ﷺ فلا بالنقصان نبه على أن علة منع البيع هو النقصان وأعلم أن في هذا المثال
قد اجتمع التصريح والتنبيه لكان الفاء للتعقيب ولا منافاة لاستفادة العلية بدونها ومن أمثلته أن يقترن بين حكمين
بوصفين مثل الرجل يسهم له والفارس يسهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب هو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط
يحصل ترتب الحكم عليه بما يصلح أن يكون مقصود العقلاء من حصول مصلحة أو دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان ومثل أكرم العلماء وأهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وأما مثال النظير
فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فإنها قالت له ﷺ إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه
أينفعه ذلك فقال النبي ﷺ أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله أحق أن يقضى
فإنها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع والإلزام العبث فيفهم منه
أن نظيره وهو دين الله أيضا علة للنفع وأما الثاني أي ما يستفاد من غير الشرع وهي وجوه منها الدوران وهو
الاستلزام في الوجود والعدم وسمي الأول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فإن الحرمة
دائرة معه وجودا وعدما فيقبل حصول السكر حلالا وبعد انقلاب الخمر خلا حلالا وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في
محلين لكون الشيء محلا لحرمة التفاضل فإن التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والأول أقوى

بيت
أو لأجل كذا

لكونه اقل احتمالا من الامر الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدوران لا يفيد الظن العلية كدوران الحدث
والعلة والمعلول المتساويين والمعلولين المتباينين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بيان الملازمة
ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والانتفاء
ان حصول الظن بكثرته مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في النجوم بانه
ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن حذف ما ادعى بالاستقراء
الاقتضاء منها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع نحصر الاوصاف
في المعدود ويثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد كيف
كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل
ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى
فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم
التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزء
احدهما او ما يتركب من بعضها مثل وصف منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في
الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات لا تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجية في العمل
بهذا الظن بل قيام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون
بالغاء الفارق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسمى تنقيح المناط
استدلالا لاستيماء الغرائب التي تنقيح المناط وهو ان يبقى هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو
متحقق في الفرع فيتحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه ومن
حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة مؤثر خاص جزئي كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط وهو تنقيحه اذا بدا منطا
الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه
مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ولتنقيح مناسبة والغاء ما يتبين لا تاثير له بالنظر
اليه بحال انه علة او بظن وانما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة علتها بنص
الشارع او استنباطها في الفرع المسئلة الثانية القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع
اقوى وآكد منه في الاصل وقد يظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من العالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من
تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا به بنفي اي نفي تاثيره سواء كانت العلة
الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة كف الاذى عنهما او
غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق بعتق اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرف انه لا
فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما
المنفي فهو ما يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان
هذا التعريف الجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا كما ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع
اقوى مما يحصل من العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من نص

المسئلة الثانية

النفي من وجه

النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمئنان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان
كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق
من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفي ما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا
فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعلة كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم
تكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة
للحكم بالتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية وفي
الحكم ولو من غير جهة النص ونوض امتحنا المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا
الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن
بالعلية لو ثبت جواز الاكتفاء به قطعا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة
فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في
نفس الامر وقطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة
القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران
والتردد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا
حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في
الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كما في افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان
المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع خصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية
ام لا ولم يكن ناقلا في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة
بينها وبين العلة يقويها ويمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور اشد مناسبة
العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق واسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق وانتفاء
ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية
العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر عنه
بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها
قوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى
اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان تجعل
الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب
والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك
كان الحكم في السكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب
القياس الجلي والمفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في تهذيب حيث قال بعد نقل منع التعبد
بالقياس من الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف قال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان
الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مختصا

بحمل الوفاق والا لم يكن العلة ثابتة وقياس المضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر
كلامه ره انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو
مشكل لظهور كونه قياسا وانه داخل تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود
الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق ره في باب التيامن عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون
ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص
ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا
قيست محق الدين وما روي عن قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وبالجملة فظ كلامه ره هذا وكثير من اسنده لانه واسنده لانه غيره من نفيها اشارة في كثير من المواضع
عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية
والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلا دليل
دليل اخر وليس من الادلة النظنية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها
تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد رأيتهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالتسبب الى
تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا في الاولوية بالتسبب الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها
بالنص مثل موثقة زرارة بن ادم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوج وهي زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فقول
لا يستفاد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حمى حريم المتزوجة حتى يقال
ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونها فيه اقوى بل التزويج داخل
في الاعراض عن الاعتناء بشان الزوج وهذا كلام وقع في البين بتقريب ان ظ كلام العلامة ره ان مراده ليس بيان
تفريع محض اثر التافيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا
فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع اثر التافيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول
بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول بحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية
ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة
التزامية للفظ ويتمون فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التافيف في العرف حقيقة
في المنع عن الاذية للنبار وكذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن العطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه
ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استخراج القياس الشرعي لا الجلي فانه قد يعرف كل
من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول لنا بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا
الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر الاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة
معنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة

للمعنى المناسب

للمعنى المناسب

للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او لا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو
كان قياسا لما قال به القائل في القياس وردّ بانه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان
يقول قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر
الجواب به وكان لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فح ينطبق الرد عليه وقد يعترض قال التفتازاني والحق
ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام
الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستخدما القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي
وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضا انما
يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان
النزاع لفظي وقد عرفت ان الكلام فيه في حكاية الحاق الرقا بالزوج الا ان يراد ان رد المقام بين المفهوم
بين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير
الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما
يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته
وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا
نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير
فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره متمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص
كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه ح فان ذلك ايضا ينحصر فيما لو كان الاحتمال من
جهة ملاحظة اشتمال مناسبة الخصوصية العلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا
قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره
في الروضة في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري
ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم ننظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد
من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت
ان العلة في وجوب اليمين وهو انه لا لسان له في الجواب وجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص
على استقلالها فح ذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع التنبيه الى الدعوى
واحتمال رجوع قوله الى الدعوى كما ملا اذا عرفت هذا فلا نعتني بما اورده عليه ره ونظر اثر في العمل بالقياس بطريق
الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر منه ذلك اذ لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على
الاولوية لاثبات الاستقلال انما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والعقلة في طريق
الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماع
المنقول فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلاله فهم
معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لانهم قائلون بالقياس المحرم او يتمسكون المشهور عالما بالاجماع وذلك لا
يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبه او الاجماع المنقول وفي شرح تما يستدل به العامة
الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع

بلغ قبالا

واختلفوا في تعريفهما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس
المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وانه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يوجه بان
يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد بحسان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي او انه العدول من حكم
الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود ومثل العدول عما
يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين
لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من غير
امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة ولاجماع الامامية واجابوا
واحتجوا عليه بقوله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى عند التعارض
الراجح بالادلة فاذا دل دليل فالراجح يحكم وبقوله ص ما راوه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه
جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدنيا والدين والمصالح
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ان تلك مصلحة غالبة عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال
والنسل فقد اعتبر الشارع اصبانها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني
لكونه ازجر له واما مرسلة بمعنى انه لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وغالبة عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض
العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالمصالح
المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو واقعة عن الحكم وهو باطل لما عرفت في
حكمها لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قتل الحامل لو شربها الدواء اذا علم انها
يوجب اسقاطها وسقوط ولدها فانها يوجب ابقاء نفس وتركها يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا
تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفر الاسلام وانما اقتصر
اصحابنا الدليل خارج ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة **المقصد الخامس**
في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا
نفس الحكم الشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية والدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون
ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما العبد الآخر فلاخراج الحكم المحدود الى وقت
او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فينبغي ابدال الحكم بعنوان الاطلاق القابل للانطباق مثل الحكم
بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج
بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ مرفوع
مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات بضم ان ذلك يرد على القيد المتأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا
بآخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد بالرفع الظاهر والترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص
فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتخصيص بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للحدود الى زمان ولا
على القول بعدم افادته للتكرار **فصل** في الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض من في اليهود
وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني استبعادا في القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز
عدم الدليل على استحالته وسمع بطلان ما تمسك به اليهود على وقوعه انه القدرة فان قوله تعالى والذين يؤتون ما

ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها نسخت بآية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فعدتها بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ح ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع و اية القبلة نسخت الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكرنا هنا ثان لابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرائع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلاميته واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدمه عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزه مط لكنها انكرت معجزات نبينا ع وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته لكن للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا لان الامر يقتضي كونه حسنا ورفعه يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تع فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان فانهم يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تع فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اختفائها لمصلحة لا لبداء ولا ظهور لما لم يعلم بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على نبينا وال عليهما السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عندما استاصلهم بخت نصر بل الرواية مختلفة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تع امر ادم ع بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع وانه احل لنوح ع وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى ع مع ان التابيد في الزمان بمنزلة ذكر العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى ع فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه يستنسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعله واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يتمشى لنا وتنبيهه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا نعتبره التصريح بغير النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر

يعني ان جزء الحكم [illegible] ان كان يعقل الا في تركيب الحكم وزوال قيده ان لم يقيد بذلك [illegible] التنسخ مرة

لنسخ في جزئه كون الحكم الاول دائما فيما قصدنا المعاد لنسخ [illegible] لا يندفع [illegible] لم اسلم لتخصيص والاستثناء وغير ذلك [illegible] [illegible] الله [illegible]

في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر ببيان الحلية والحرمة للاشياء قبل الاستمرار وعلى
الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان
لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شرع موسى ايضا وانت خبير بان هناك شقا اخر لم يذكروه وهو
ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان مخصوص لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الحسن لا
يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس وجوع الى الدليل الاول نعم بهذا الدليل مع الاغماض عما اوردناه عليه الى الاعتراض
لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شرع موسى لامكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا
الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات
دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب فقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في بحث الاستصحاب
فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزمونا به بحول الله وقوته وبعض الكلام
مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **وثانيها** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل
بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل
مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع المحاصل جانب الله او من
العبد من جهة نزع بصره فتح يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل لنسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للبدل
المؤخر اياه من جهة رخصة الشرع الا ان يكون المراد منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون
الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ ايجاب تقديم الصدقة على النجوى وكان الممنوع عنه في اول الوقت
لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه لم يمنع منه ومجرده منه عن الاتيان به وكان من يمكن
عن بعضه دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة
على العدم والمنقول عن المعتمد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي
عن الحسن فان مقتضى النهي اولا عن شيء فيه فاذا جاء الامر الناسخ فيعطي حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقيهما
وكان حكاية النهي عن الحسن واللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو قبيح وما يقال ان النهي قد تعلق
بمثل ما امر به لا بنفسه وكان الامر نهيا باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ
بها ايضا اذ المفروض قد تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هنا تنافي بينهما وكان ما يقال ان الامر الاول
تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكان النهي الاول والناسخ اذ ذلك خروج عن المنازع اذ بعد التسليم
جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الكلام
وقد بيناه في بحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد فالكلام
حينئذ في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا شك في جواز ذلك
كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يمنع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم
الاغراء بالقبيح ايضا بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيصير من جهة مصلحة وانما تسلم قبح
لو ترتب عليه مفسدة وتاخر بيانه عن وقت الحاجة وتؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل ما روي في المعتبر العثمان بن
عيسى عن ابي بصير قال سئلته عن رجل تزوج امراة ثم اراد بعد ان يزوجها فقال اذا تاب حل له نكاحها قلت كيف
توبتها قال تدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان تابت فتزوجها فان توبتها ورجوعها عن الصلاة

قلت سنة

قال سئلت عن الرجل يحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان لن منها رشدا فنعم والا فليردها على الحرام فان
تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك
فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فيستحيل والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر
مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقوى ما فيها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وفيه انه ان اريد به ما يتعلق بمحو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الابطال
والاعدام مثل احياء زيد واماته عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلق بذاته في نفس الامر
فهو مستلزم للبداء المستحيل على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص
الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشبه لهذا المحو وهو
ثم بل الظاهر من الاية البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابرهيم ثم بذبح ولده
اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم اني ارى في المنام
اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مأمورا
به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مأمورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير
مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا لانه لا ينافي كونه مأمورا بايقاع الذبح وفيه ان هذا الامر
ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم واسمعيل واظهار مزيتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان
هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الامر
والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب عما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو
مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى
للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى عشر وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن
لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا
في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي ص فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي مجازا لا
فعلهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بما مر فلا نعيد **فرع** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله تعالى وفيه ان الظاهر ان
المراد بما ينسخ هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوته والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة
الثابتة او خيرا منها وهو لا ينافي بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما يأتيه الرسول هو
ما انزله الله بلا ريب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر
اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف
في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني فلا يترك القطعي بالظني واذ عمل
الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في بحث التخصيص اذ الفرد المسلم قطعيته

هو من الكتاب والسنة المتواترة وأما كلامه على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتأبيد فهو انما يصير كالعام بالتنبيه
الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام
في الكتاب والسنة بالتنبيه الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته فليلة عندنا لندرة
مثله وذكر القائلون به امثلة لو فرض منها انما صلينا سمعونا ديرم الا ان العقلية قد تحركت واستدلوا ولم ينكر
عليهم احد من الصحابة وهو مم بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حصل بمشهد افاد القطع له ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان
يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما كلامه الخبر على كون نبذ فلا ينبغي منسوخ بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر
جواز اثبات النسخ به لهذا المعنى والا فلا فائدة له لبنائه على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز النسخ به
وبنوا الخلاف على الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعد فانه لا امر
كان قوله تعالى بينهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجتهد وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب
السنة واما الاجماع واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة
فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتأخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند هو اما نص او قياس فان
كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه
لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع انعقاد
الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات ح فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى ره من
اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان
الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا غير
واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند آخر لكشفه عن رأي المعصوم والمراد من انه ناسخ
الاجماع او منسوخ فيه هو باعتبار كشفه والنافية في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع منافية صحيحة في النسخ
عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا
ولا منسوخا واما الخلاف فهو مبني على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على
حجية الاجماع بنا دى بعدم اختصاص منعقده بما بعده فانه مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع
امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى واما زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدد الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينفي الحصر المستفاد
من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا لين ينسخ المزيد عليه ونسب الى عامة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك انما نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع
انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة انما نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على
الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك
لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضة فقط ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور
وعلى الاول انما يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية
لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انها شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من
الصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كونها

لنفاه ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال الحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من كلام
فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكل ليس بنسخ مرجعه الاجزاء وعدم
الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاولين غاية الامر ان اجزائهما كان على حال
والان صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو بصير لنسخ
اذا استفاد من الشرع وجوب الصلاة بالتشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين الاخريين اما وجوب
التشهد والتسليم او لا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخره عن الاخريين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك
بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطع وهذه الثمرة نادرة عندنا بل الانكار يوجد **فائدة**
يعرف الناسخ بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او يا يوقوع ذلك كما في قوله تعالى كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وبالاجماع عليه واما بالعلم بالمتاخر بضبط
التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم الناسخ باحد الوجوه المذكورة فيتوقف الحكم بهذا الدين من قبيل الاخبار
الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير في العمل بين متضادها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما عرض فيه تماما هو اذا
علم بان احدهما رافع لحكم الاخر واتم فلا اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي
يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد فانما حكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **فائدة** يجوز نسخ الثلاث
بعد الحكم وبالعكس مع المخالف في المذكورات شاذ مجتهد ولعبيد ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في
اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما
الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول بارعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل
كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين بايجاب الجهاد وصوم عاشوراء
برمضان واما الثالث فروعات سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها بلا بدل **الباب الثاني**
في الاجتهاد والتقليد **فائدة** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما
ينظر الى الملكة على الحال والثاني الى الملكة على الملكة والاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
الحكم الشرعي والثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة
والمراد باستفراغ الوسع صرف تمام الطاقة بحيث يحس عن نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير
الفقيه وتنبه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا
فلا يفيد الا مع الاجتهاد وقد يجاب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن اخذا عن الاجتهاد مثل المنطقي لعدم
تمكن فيها اصطلاحا ومنه مع انه مجاز وعليه استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد
اذ صرح الكتب الفقهية واول رؤس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى
الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فانه لا يحصل الاستفراغ للوسع حتى الابعد تحصيلها ايضا قلت فعلى
هذا يتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن بوا اذا كان هذا تعريفا للحال والعمل
فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية لتعريفه لفضائل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما
بالمبادي والادلة واجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل مثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي
الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذا

الحنفية يقيد هذا التخصيص بجهد انه من حيث حصول العلم بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيد
ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل بجهد والتحقيق ان بقاء
الحد المطلق الاجتهاد لا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة
والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا انفكاك في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الاشتغال
وكان الفقه الفقاهة التي يتمكن بها من مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منها في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية او
القطعية النظرية وقيد ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا تسمى فقها
تحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الفقه اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعد تحصيل القطع
به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وقيد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا
اصطلاحا وقيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في
اللغة ايضا وفي اصطلاح اخر كانهم يبحثون في بحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه
ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل
يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا
وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكره يقيد خصوص
اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هنا من تفاسير
الملكة الاجتهاد لا الحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المفرد والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي
كالاعتقادات وبمن الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير
ان ينبسط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم انتظام الدليل ولا احتياج الى الالتفات اليه
نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول
ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة بين هذا الاطلاق
في المجتهد لاصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في الظن على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول
او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من يأخذ بقول الغير دون دليل تفصيلي **فائدة** اذا عرفت
انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فنقول ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا
وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا وتعدد
الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما لو لم يدع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل
على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان الادلة على حجية تلك الظنون الحاصلة من
تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سواء ظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب
العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين به
مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه محال لان

جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيانه ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات
ظنية والاصل عدم تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى ان بعض الظن اثم
فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن
فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي فلا تعارض
قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية
انعقاد الاجماع عليها ثم لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشأنهم
وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها بما نوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية مفاهيم المشافهين
المخاطبين ومن بحكمهم لان مخاطبيه كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة او القرائن
الجازمة حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم
يختلف باختلاف اللسان فكان يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية مفاهيم المتأخرين عن زمن الخطاب
وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية مفاهيم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن
اثبات ذلك الا باحد هذين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون وذلك لاستحالة التكليف
بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح السبيل من الظنون من
حيث هي ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم
في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم
بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتأملون منه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب
والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل بالمكاتيب
في التأليفات والمنعكسين والمتأملين فيها وحملها على مقتضى ما هو يفهمون بفهمهم فانهم وكذلك المكتوب اليهم الكتاب
وهو مع سيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية اذا الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة وتشييد واعلام المخاطبين بالشرائع
واعلانها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار
الشريعة بعمل الحاضرين ومن اعلانهم ونقلهم الى خلفهم بدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر
لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع
النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرة التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تأليف
المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل
من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده نعم ايضا سيما بعنوان القطع
والجزم وادعاء انا نعلم انه نعم اذ ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله نعم لم يرد
من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او التساوي والاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله نعم من
انزال قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة
ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث واتساعه لهما بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب
عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف ان يفرز الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان
هؤلاء الارحام يملكون هذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما

اوليتهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل ما لكيتهم الا بعد تملكها لنصيبهما ووصوله اليهما فقد
لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا تجز عليه ومن بقيهم منه ان استقرار ملك الارحام انما
يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله منزلة فهو تجز عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد
الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهو نبيه وفهمه الخاطبون المشافهون وكان مقصوده
تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء فائدة المدة كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب
العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين
وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول حجية تلك الاخبار صدورا
كما هو ظاهر بعضها نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لا يكون المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها كان ما دل على عرض الاخبار على الكتاب ثانيا بعد
تسليم ذلك نقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها على ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة
من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة به والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فننقل
الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه ايضا ايضا لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تأليفات
المصنفين الذين يصنفون بما يفهمه المخاطبون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك
في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز وندعي العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وان
باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط
اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة
في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والتسامح الحاصل في الشريعة فهو ظن
حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل
من الدليل انما يلاحظ في بادي النظر وبعد ما حصل منه لو خلي وطبعه واما بلاحظ ما يستقر على ظنه بعد ملاحظة المعارض
ودفع الموانع ورفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كلام
في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب ان في امثال زماننا اختلاط امر الادلة ودفع الخلاف
بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتباه الحال بسبب التخصيص
والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان
هو ظن الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من
العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما
الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الآية ودفع معارضاتها ومنع
القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة انما نقول بحجية ظاهر ظن الكتاب في زماننا لا بشرط
ملاحظة المعارض ولا عدمها او بشرط عدم ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاول
باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون
التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اصل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وان امر

بذلك ويعد

بذلك وكيف يمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون
لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الادلة مثلا فحجيته اجماعية لا اذا
تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب
والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام
المخصص حجة في الباقي وان ارادة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه
المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب ابرز دون غيره شطط من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في
عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب ايضا
نقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا بالحرمة كما ذهب اليه جماعة
من محققي الاصحاب وذهب جمهور الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الآية
وابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار رأسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح
الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين
الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت
العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدالة المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع
في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار يعني العموم او ادعاء
الحدس بحصول القطع بصدور الشارع بذلك العموم بالخصوصية والتصوصية لا انه من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق لو لم يعمل بما عهده عن متعهده وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق فلا معنى له ولا يجدي للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب
من حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه من هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القبول بوجوب التخصيص عن المخصص بعد وجوب التخصيص في الحقيقة عن المجاز وهو
غلط لان التخصيص عن المخصص يرجع الى التخصيص عن المعارض بخلاف المجاز فانه تخصيص عن القرينة وقد يحصل الاعتبار ان في العام
والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحجية
العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من حجية قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم ونحوه انما هو من حجية ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل في الآية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة
التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الآية تتضمن ظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض و
الظن به او القطع من جهة لزوم التخصيص عن المخصص وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الآية وبعد
ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام
المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعموم اخبار الآحاد بل هو جاء في المتون القطعية
كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات آيات التحريم في امثال زماننا بل قطع بعد القطع بتخصيصها
ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه

بدلالة على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منّي قلت [illegible] يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول
منه الظن منه في نفس الامر لكان حجة لانه لا يحصل الظن ولو فرض حصوله للخصم فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة
يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت نظرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن منه والحاصل ان الفقد
المسلم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن
في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل للمدعي
بسبب اجتهاده ويتمسك بالادلة التي هي بمرأى من المنكر ومسمع منه فتامل في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا منك
دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانما نسلمه من جهة انه ظن المجتهد
وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للآخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة
العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد
لانه يثبت اضافة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلم انه من
اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل
انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن
مطلقا او لا يجوز العمل الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من افادة الدليل على مطلبه
فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول ان كان الظن الحاصل من هذه الآية
قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الآية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل
الظن للمنكر بسبب الآية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم وثبوت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد
والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت
انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن فرأى كل من المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير رأي احدهما
حجة على الآخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالآية بل وان كان لا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد
باب العلم واثبات الادلة المعلومة الحجية والاستدلال بالآية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وهذا تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن
الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب المعالم وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال
حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن بجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله
صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المحققين
قلت كونه اجماعيا ايضا ممنوع وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول بدليل الكلام السابق
مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم المستدل لانه
يدعي الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شأن الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن
وهو بدليل الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع

الكلام

المنقول

المنقول او الاستنباطي فيدخلان في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع
المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما سبق قد فصلناه فيه انه مستلزم
لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب
لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم
حجية الظن الحاصل من القرائن وما يثبت وجوده عدمه فهو محرم فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا
صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان تخصيص
يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المفيد
القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن ايات غير التحريم فلا ينفعك فيما نحن فيه من الاستدلال وان كان
هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الايات ففيه ان لغير هذا الظن
ايضا عرضا عريضا فلا خرج منه الظن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل
القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك فيما نحن فيه فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى
المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظاهر القرآن ونظائره بعض وقع الاجماع على ان كل الظنون
الحاصلة من القرائن واجب العمل غير الظن الحاصل منه مثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم
صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض الظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر
الدالة بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك
في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن بل هو من باب اثبات حجية بعض الظنونات بالاجماع وهو ما حصل
سائر الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظن الحاصل من القرآن الدال
في ايات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل
على غير الظن الحاصل من القرآن ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه الايات حتى نقول انه من الظواهر التي ثبت حجيتها
بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب قطعا فالاجماع انما هو على
جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل
الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم بمعنى حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا
لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من
الكتاب من عموم ايات تحريم الظن لا يخلو ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وهذه هي الدليل
القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن في موردها او
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عمومات الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر متواتر او متى
اخر وقع اثر غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت
نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه هذه قاعدة قطعية خصصنا بها عمومات ايات
التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى
ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان
ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانا ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل

واحد من افراده دلالة ثانية ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع
على وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة ثانية وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه
ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر
الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة ثانية وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة ثانية فاذا كان جواز العمل
بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصص
والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الآخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت
وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية سائر الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى
الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب
ولم يدع احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه
على نهج آخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة الثانية ولا يجوز ان يدفع
دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الآخر لمزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه نعم
يصح ان ما يثبت جوازه عدم فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو
ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة
ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني
لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما ايات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي
مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يتهم به المسلمون ونحو ذلك وانها ثبت بكيفية في تمام النظر وهو بطلان
اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى ثم ان
نتيجة الخصم بما ذكرناه من الجواب اعرض عما نحاوله اولا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع المدعى ودام سلوك
مسلك آخر لنا سيأتي الظاهر حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع
دلالة ثانية وارده على جميع جزئياتها بتفريب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله ايات فيه على ظاهرها
فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى القاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفادة من
القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع آخر فتقول
في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف
ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرنا الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في
المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل بعين ما ذكرنا لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او لا بد
ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل
على ظواهر الايات مضروبة بعض مدلولاتها القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لوقوع
الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر ليس اجماعا آخر وقد عرفت الحال فيه وكل في الايات الناهية
عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فررته وبالجملة
لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة

لا العلم به

لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف والتقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا
يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو
معلوم بحجية القطع مظنون بحجية الواضح كالعلم بكون مال الزيد له وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يقول في توجيه لفظ
العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الظاهر
في توجيهاته فنقول في دفع ان كلامه هذا يحتمل معان ثلاثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الابتداء واما انه معلوم
انه يجب العمل بما هو ظاهر عن الابتداء واما ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فيندفع بالبطلان
لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم
وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكما قد هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية البلد
علم الفقه وفيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية
على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه
حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون
ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم يجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما
بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه
الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن بمعنى يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى
الكلية الثابتة من الخارج فح يصير معنى قوله نعم لا نفقه ما لم يبرك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم
في شيء فانا نسلم ان المظنون من ايات القرآن كذا ولا نقتضي عنه بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن
هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك
الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى يتفعل في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا
ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام قاسا الخصم
في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجماع الفرقة بحيث
يوجب القطع برأي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا
واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب
الرسول والائمة والتابعين الصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف
سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من مشايخنا اصحابنا فان سلم اجماعهم
على تلك الفتوى غير معلوم ان فتواهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله
كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف
انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومفاخراتهم بالايات القرآنية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة
اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج
الى التنبيه كما نبه الصادق على الراوي الذي كان يسمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء لظنه انه ليس بحرام
لانه لم يات النهي برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا واستدلال ابي
بكر لعمر حيث شك في موت النبي بقوله نعم انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجية

والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في ايات تحريم العمل بالظن مضمر بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم
في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة
المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه
الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد
والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق كصلاحب وغيره وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا
الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا لا ظنا قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقول مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن
المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية ليس
بظن كما مر فالامر اظهر فح يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا
الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حرمة العمل به قطعا فالحاصل
ان الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن
المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الايات فصار الحاصل ان كل ظن ثبت
بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي
تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غير مفيد شرحنا ذلك واوضحناه في
مبحث حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا
وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وانت خبير فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور
براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون
ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه
الطريقة ونظائرها كلماتهم بذلك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم
مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع
مخصصة بمعنى ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكفانا في اول المسئلة
تكلفنا منك بان لا نرد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان تكلمنا الى ما
اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان يوشك ان تدعي الاجماع على ان تلك الظواهر
بتحريمها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال مضمر بعد الخ
في جميع ما ذكرنا يظهر ان الجواب بما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيها لا لما ذكرناه من دخول ظواهر
الكتاب تحت ايات التحريم فانه يقال ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر اجماع
قرينة على تخصيص ايات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم
بعمومها ومخصصة لها بغير انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي
وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنبينه ايضا
وحاصله انما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما ايات

الاستثناء تمامية على مراد الشارع ظنا لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم
في موارد مثل القياس بالتنبيه الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق
مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحجة والاضطرار وانسداد باب العلم
وعلى المدعى عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اعرب بما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعموم ادلة
حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف
ما لا يطاق كما فصله صاحب المعالم فانه لم يتعمه في عصرنا لزمنا انما كلفنا بالواقع لا بالعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا للواقع
قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كالكل البتة في المحصلة فيفقد ما
يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل
وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ودهن
هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما صرفنا في هذا ممتنعة بامثال ذلك بل كم دفع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر
نقول تفاؤلا عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة اني اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعد الى غيره لتقليل المؤنة
وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه
باب الكل البتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعلما خصصنا بظن دون ظن
وان كان ظن علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل يثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال
زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمنع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر
الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد البتة في شيء كما هو واضح
وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من
الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعية شيئا من العقليات ايضا فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم
على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني فبين لي انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور
وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما هو ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي
بل واي كلام لا يرد عليه كلام عد كلام الملك العلام واولياء الكرام ويعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى
على حجية ظواهر الكتاب فنقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند الشارع بين جماعة مظنون عندهم او فيما
يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجية
ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة اجمعوا
على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل له
الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبره فلا ودونه
خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون
المجتهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر على ما هو ظاهر من الاثبات في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد
فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك
ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فيه من كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قوله

بلغ قبلا

اليد والعدالة والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم آيات التحريم بقي تلك الآيات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة
وبالغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك مخصص آخر في آية العام ولا نسلم منك الظهور في الباقي
بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا يبقى بناء طبيا موظاهر في نفس
الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول ممنوع والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على
حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على
حجية الظواهر فان معناه انه حجة على كل احد وهو شيء واحد ولا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف
افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الاجماع على ان الظن الحاصل من الشهرة حجة لان الاجماع
على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع
على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا تحريم النكاح فيها قلت
انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز له
العمل بما ادى اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستنباط
فهل يمكن ان نقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا ادى ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه
مخطئ اثم او تعذره في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل
بالشهرة لمن ادى ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض
انحصار المأخذ الراجح في نظرها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد نقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة
بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن نقول
ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن يرجح في نظره اجماعيا فان
قلت الظن الحاصل من آيات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا
انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية
المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي في المسائل الاجتهادية يختلف
باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة
الى اوفاته فظهور آيات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم
منع واضح فيندفع النقض الامر يتوجه في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد
وثالثا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج آن آن نقول اذا
قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم
بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل نقول اني اظن نجاستهم لظني انه كافر ويحتاج الى
اثبات حجية هذا الظن وعمله على ما به نجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد
على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذا فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة
فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص مع ما يظهر من جل العلماء
القول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في آخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو
لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الآية والحاصل انا نقول اما ان نقول الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة

للشافعي ومن بعده وعندهم من الكتاب والخبر القطعي وأما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من
الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع
مدخلية الكتاب فيه ولكن لا من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جملتها ظن حرمة العمل بالظن وأما ان نقول ان الاجماع منعقد
على حجية من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد
سلمنا ذلك ولا ينفعك وأما الثاني فمع لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد بعينه على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب
او ما هو مثله من المنون القطعية اذا ادى ظنه اليه فلا بد لك ان نقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد
المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان نقول مثل الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له
العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما يثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث
هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من حيث انه ظن الكتاب بخصوصه بل من حيث انه
ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة الحرمة العمل
بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم
بل نقول انه مخطئ معذور وهو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع
قلت ان الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت يمنع انسداد باب العلم لكون
القرآن قطعي العمل قلت ان ذلك خروج عن المنازع اذ المنازع بعد انسداد باب العلم واذا رجعت الى دعوى عدم
انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى اثباتها ونحن لما بينا ذلك في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد
الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظن القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان
قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت يمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر موارده
على الادلة الظنية وثانيا انها لا يثبت الا الاحكام التفصيلية اليقينية شوقها تفصيلا في الشرع على سبيل
الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكلامنا انما هو في الاحكام التفصيلية ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي
لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة
مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في العدالة واكتفاء القمي بالمتحرز عن
الكذب واكتفاء الشيخ بعمل الناس على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم
في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنها ثم بعد ذلك الاشكال
في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص
عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفة العامة وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجح بعضها الا
بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على
حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من حيث صيرورتها قطعية واذا دعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية
الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعيها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ولا نتصور لذلك معنى الا
ان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الاحاد وان ادعى
الخصوصية في ذلك فهذه عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا بالكلام
في ذلك مما لا ينبغي ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في معارضاتها والعقد
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتماد بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجمعا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في مناقشات بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس في الكلام متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكر رواة العدل الواحد حجة ام لا وكل
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير حجية انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل فيه من التواتر وهي كالدال على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في التعديل والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجيء لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا نشاح الائمة او المأمومون امامه
بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية فالآية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الآية او مفهومها قلت اولا نقول لكم
بحجية الخبر الضعيف المجبر بالعمل ان كان من حجية البينة فالبينة يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الآية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من حجية التثبت فان قلت ان البناء ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فانقول في التزكية لاجل اثبات العدالة ليس هي غالبا مبنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت البناء اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فيم تعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يدير الكلام مع انا نقول ان تلك الآية تدل على
ان الحجة انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان لا كفاية بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصالة العموم بمعنى انه علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك
لا ينحصر في الخبر فدل الآية على الاكتفاء بالاطمئنان الظني فالتمسك بالآية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى
لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالآية والاخبار في
غير حجية الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمئنان عادة وينشعب من ذلك احكام
كثيرة وقواعد كلية كلها مبنية على ذلك ح ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللحم شد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد رأيتهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل تردد هم في انها
خبر او شهادة وقد ذكرنا نعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالا لان عظمته من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر القابل للانشاء وقد اعتبر في التعدد في الشهادة واكتفوا
بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في القائمين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه
منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل القائمين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كالاخبار
ارادة قبوله منفردا بالتنبيه الى غير الشهادة منضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله
ان هو استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر الآية كفاية الواحد والشهادة
بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر بالنقل
لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال بانتفاء
الفسق والخلاف في الشاهد الثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على
حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما
ذكرناه من الايراد اعني ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يفيده
التعليل وهذه الآية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد فقط وقيل بالاحتياج الى الاثنين فقط وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل المزبور التعدد في الشاهد
ان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكون فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر
عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل
الآية التقرير ولغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول
الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انضمامها بكونها بناء عقلاء بالفرض من حجية الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر
لظنه وحسب معتقده وهذه لا تجدي في حجيتها من حيث انها بناء فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا
اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء
بالواحد او الاثنين فيهما منفردا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل
الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها التعدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية
الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه من

المنظور بالجزء

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج في معارضاتها والفقد
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجمعا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غاية لنهاية بالذات لكن الاشكال في منافاتها بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف المخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكر دعوى العدل الواحد حجة ام لا الكر
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل فيها من التواتر وهي كالدال على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ المجيز وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجدي ذلك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة ان الماموم لهم
بعد صلاة الامام ثمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا نوافقكم
بحجية الخبر الضعيف المجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان البناء ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فانقول في التزكية لاجل اثبات العدالة ليس هي غالبا مبنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت البناء اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فنحن نعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بدير الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على
ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بعلة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك
لا يحصر في الخبر فدل الاية على الاكتفاء بالاطمئنان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى
لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار
غير حجية الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمئنان عادة وينتفع من ذلك احكام
كثيرة وقوانين كلية كلها مبنية على ذلك ح ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد نراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل تردد هم في انها
خبر او شهادة وقد ذكرنا نعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

انما هو الظن وهذه الامارة ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر القابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا
بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه
منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى و
ارادة قبوله منفردا بالتنبيه الى غير الشهادة منضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله
ان هو استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة خرج
بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر المنطوق
لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط
انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على
حجية خبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن ينبغي ما
ذكرناه من الايراد اعني ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يفيده
التعليل فهذه الآية ايضا لنا لا علينا نظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد و
ان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد بها في الشاهد فالحق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بمجرد تعديل عدل واحد لروايتها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر
عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل
الآية التفقه ولغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول
الطبيب واهل الخبرة فانه الامر انضمامها بكونها بناء عقلاء بالغرض من حجية الاخبار وعن موافقة ما يقوله لنفس الامر
لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجدي في حجيتها من حيث انها بناء فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا
اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وندرة الغفلة واختلافهم في الاكتفاء
بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بدليلين في احدهما ظاهرا يكفي العدل
الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا وايضا انه ليس بشهادة فلا يبنيانها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها التعدد هنا محتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية
الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه من

بقول بانها رواية لا بيان بقول يخصص حجية خبر الواحد بشرط تعدد الخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد بعضه
الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكون نبأ وخبر اخبر بانوس بجاورانهم فانا لم نسمع من احد اشتراط
الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالحصل ترجيح ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن
الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط
حكم من العلة المستفادة من ايات النبأ وقد بينا انه ثبت مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم اسمع لما يتلى عليك مما
وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح
الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة
اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي فالشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في
خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو
مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله
وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما
عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الخارجة الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في
ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبقى على الاصل وان دل الظن على خلافه الى ان قال القسم الثالث
ما عمل فيه بالظن ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات
في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة
الذمة من التكليف به لكن الظن من افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به فرجح هذا الظن على الاصل
للحرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظن فيه على الاصل او بالعكس
وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظن معه
يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية و
الشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما
يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه فظ وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض
المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت نعم فاي فائدة
في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح بد ومدار الدليل القائم على حجية ما هو الظن المطابق له فيرجح على الاصل
او الدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات
على الاخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظن
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظن وبعضهم يرجح الاصل بل الظن من كلام العلماء ان الشارع جعل
ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظن وفي بعضها على الاصل بحيث يفهم من كلامهم ان الظن ايضا صار
من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد نراهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون
من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والجهاد عند الغبن وغير ذلك والا فمع حكم الشارع بوجوب القصر

شرع

او اليقين لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من
دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا
نظير الباب بين المتقدمين فلا تظنهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي تثبت من الشارع تقديم الاصل
كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ثم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى يستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد
بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه ثم رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب
عن البول ولو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بان بقي لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم
الظن مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل
الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت اجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة
الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم
البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة
الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة
القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص و
التنبيه بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات
فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون وتفطنوا اختلاف
الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يقتضي
احد الطرفين بدايته ظاهرا او نحوها فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في
الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل يعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه فيعمل على مقتضاه من التخيير
او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظن والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب تطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرائقهم فان قلت ان كلامهم هذه في بيان تحقيق مقتضى المدعى
في صورة الدعوى من تقديم الظاهر فانما يريدون ان الظاهر يقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا التحقيق حقيقة لفظ
المدعي الوارد في الاخبار وقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله على
قول البينة وذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بقصر مع حضور المشتري
حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك
كما ترى خلافهم في مسائل الحمام وطين الطريق وغيرها وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في
مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية
الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم اخفاء الحق مع انا نقول
القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من
يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته
للاصل او الظاهر فاذا توارد فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر
فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن زعم المدعي والمنكر تقديم المنكر لاجل ان قوله موافق

الضرر ٥

للظاهر مثلا لا ان الظن مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض
ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف
الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما نظم من سائر الفقهاء وصرح باثنين
القول بن فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظن في الموضوع لا
نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلا يلحظ وتتبع موارد تقديم الظن فان المراد في
العمل بالظن في الغسالة او في طهر الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقات النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة
النجس الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة
مفيدة للظن لكونه جلد الكبينا التي لا يتداوله الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر الثاني
على رمضانا ما بسبب غلبة كون شهر رمضانا ما وشهر اخر رمضانا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضانا رمضانا لذلك يجوز
الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا
العمل على الصغر فيما لو شك في جزء الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج من
فعل الا بعد اداءه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهذا الكلام
فيمن يدعي صغر المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة او الصغر والكبر
او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع
فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظن ان المراة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل لحصول الظن بثبوت
المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظن فكلها من باب
اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من
راس بالظن فلا يجوز ان يقول الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد
ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان التسبب بهم من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه دليل على جواز العمل بالظن
في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي نرى سمعك في ذلك انما هو في مهية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع
الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة لاصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقرار
والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار الغبنة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو
من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الحجر والتواتر او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل التي
واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص
من اجماع او خبر فلو فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك
فان ذلك ليس بخصوصيته كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظن على الاصل انما في الحكم
الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه وهو نظائر لكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما
نسلم ان العمل على الظن مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظن معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان
خصوصا مع ملاحظة نصر بجهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استنبطوا
هذا الاساس بعد غيبة الامام او انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما
اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا

جميعهم حتى

جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك يندفع دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب و
نحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن
اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد واتى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك
نوع من الفرار باداعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي بينا لك عليه فنقول وان نقضنا بهذا التفريق
بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا اخر فان كلامه ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن
المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظن فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظن في
بعض المواضع والاخر العكس وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال اخر
وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا
عن ملاحظة معارضاتها ويؤيده ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم
اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل
فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار لا يبعد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او
الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او الفرار ظن يقيني العمل والا
لما جاز تقديمه على الاصل قطعا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف
للحكم الاول ثم يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظن الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظن هو مخالف للقاعدة
ومختص لما يصير المعنى ح يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين
بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق فقط بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري
مثل رؤية وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين او قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن
بحصول السبب وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري
والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر الذي ثبت العمل
عليه بدليل خارجي على هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل قطعا او الظن
قطعا فما وجه الفرق والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان
تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلا تلاحظ اخبار غسالة الحمام و
اخبار مسئلة تداعي الزوجين وساير ما يسر الشارع من تقبيل البت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب
الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظن ولا ظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل
من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما
يثبت بها نفس الحكم الشرعي وادراجها انما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب
الظن بالمسبب فان جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها
ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب
العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور

وشيده ل

التراجيح بينها اذا اختلفت لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن
حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة بادنى توضيح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار
بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في
نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر في نفس الامر
بل قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر حينئذ موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا اصلا بالظن النفس الامري في
نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال
الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب شهرة ويجوز فيها
بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان يجعل خبر الواحد مثل يجعل البينة وقد ذكرنا ان انبائه لا تدل الا
على ان يجعله ليس الا من حيث افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت
مراتب الظنون ويتبادى بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر ما
في اواخر الكتاب فان كلها يدل على ان ذلك من باب تحصيل مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد
الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالرواية بان يجعله لا انه يجعله من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعى الخصوصية الاثبات كما في البينة
واقامة اثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى
نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون
البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد المجتهد فان غايتهما
حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبين الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فصله في قاعدة البينة
ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض انحصار هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى
نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد البينة اذا تعارضتا كما في الذباب الواقع على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة من
قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة
الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى
المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما
من حيث القرب النفس الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل
او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك
ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فتنحصر في المرجحات على التعبد ويعمل بما ورد في الاخبار من تقديم
ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى
منابعها تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية
على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات
مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينتان ح فلا مانع من مراعات نفس الامر وهو لا يقولون بهذا التفصيل
ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبر لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه
كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه وكذا الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حجية العمل
بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت

لا دلالة

لا دلالة في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه معتمدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر
جائزا لكونه معتمدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس معتمدا للظن سيما بعد ما ورد
في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله اعظم لا ينضبط
بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العلي الحكيم وقد روي في الكافي في الموثق عن عثمان بن عيسى
قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة
جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل مجرد المناسبة والمماثلة منشأ للقياس الا
ترى انهم ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الورع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم
ونفسه فقاس آدم بالطين فقوله في رواية الحسن بن صالح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني
من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا واضاء من النار وفي معناه
رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل
مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع
انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف
وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم وتؤدى بخمسة الف درهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة منزوحات
البئر ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا بل لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه
شيئا يدركها الا ايها البارئ فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن باطل لا يغني من الحق شيئا بطلانه من ملاحظة
ما ذكر وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادة
الظن بان الشارع حكم بكذا لانه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع
عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القائسين كانوا
يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك لم يحمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه و
توضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة شيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر
سببا لحكم في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيء في نفس الامر زنا فالحكم في نفس الامر لزوم الرجم
لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القائسون اذا رأوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيجتهدون في تحصيل
العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لذلك
العلة ذلك لا لان الله حكم في ذلك ايضا كذا لاجل هذه العلة وقوله يتبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الآحاد وما في
معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الله وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع
ان قال قوم ما ورد علينا شيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا ووفق الاشياء لما جاءنا
عنكم فنأخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول ان علي
قلت الحديث وتؤدى مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة
على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص هو للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة
لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال الشيعة بالحجاب

مالم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه السلام يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا او اقرع اصحابه وقال ابو حنيفة
القرعة قمار واما الثاني يعني ان يجوز بهم ثم للعمل بخبر الواحد لئلا يجوز لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه معتبرا للظن بمرادهم ثم فقد
ظهر وقد ذكرنا المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه
وكلام رسول الله ص وامنائه والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله ص هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان
تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان ههنا
ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع
والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر وهنا
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعادلين على الآخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في
القرينة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى ففي القرينة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع
المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في القرينة
الثانية لا ينحصر في ان اسناد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال
بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحال
ان هناك امورا يتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمه او
المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد يحصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل
بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ من الظن بخلاف قاعدة
اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم
وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر ثم نقول
النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل القرينة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في
الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل بعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه
جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لرأي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص لها بامثال زماننا وان
كان في القرينة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها الا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي
جواز العمل بالغير انما نعم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه
لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم
يفد الظن ايضا جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن والكاشف
مما يمكن به الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدق فيه الاخبار وكلام الاخبار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار
والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مجعولة من الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا كاشفا
راجحا ولا ريب ان قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بان مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها
وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا
اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيننا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام ع من
خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يعرف مبداء الفارق فلا بد

اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق فقاعدة اليقين كما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن
بيقائه بل ولو حصل الظن بعدمه يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا
واما من القول بان اخبرها لا يفيد ان الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان
مقتضى التهمة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم ولست جزما بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي
حتى يقول بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة
ودخول الوقت في مثل الاذان التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم
ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم
غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب فيما بعد الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد منا بعد
كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها وستعرف
مفصلا في شرائط الاجتهاد لا يفيد طائلا مع ضعفه لكثرتها واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص عن تلك
الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل
عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والادلة الاتية والاخبار
مثل ابن النفر وقوله ع فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب اجلس وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك
معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من رجوع النسوان والعوام الى قول
العلماء من دون ان يتعلموا منهم الحديث وكيف يمكن فهم الحديث العجمي القح ومن اين ينفع تجزي العالم له الا مع اعتماد
العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا يعد ولا يحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلامهم
في مسئلة البحث عن مختصر العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في
الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ردا لها
والخبير البصير يكفيه ولا يخفى ما ذكرنا في هذا الكتاب تمام ما نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب

فائدة اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز
الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول
الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام وتعيينه لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان المجتهد بعد غيبة
الامام ع من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فالمراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بل المسائل
ولنعني الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان
لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة لا عن عوارض للمكلف من عوارض الادلة
ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غيبة الامام ع من
مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي ص
للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بما بعد الامام ع اما بالعقل او بالنقل فكذا لا بد من الاعتقاد
بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام ع اما بالعقل او بالنقل بعد عدم حضور الامام ع سواء كان في حال

حيوته وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع
نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل التفصيل واما التكليف فلم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه الاحكام
على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل
ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم ع في الاحكام مع بداهة شركتنا
مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع
باجمعهم داخل فيه وكذلك الظان ان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في
ظهور الامام ع او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا بها
على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص
ما علمه واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي
عن الظان ببعضها او كلها من غير هذه الطرق الصحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد
بمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال وههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي المحض
او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني انه هل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فنجعل التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل
والجاهل راسا فهو خروج عن مذهبه الا ما مر وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى
غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما اتى به من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو
خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كما ان غير الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول ع
وتفطن للاختلاف واللزوم معرفة حال الامام ع وانه لا بد من اتصافه بوصف بما ذكر عما عداه وتقصر في الاجتهاد في تعيينه
واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلمه
اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما
الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال
سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذلك من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولا يختلج بباله احتمال
كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل نسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف
الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع وقبل الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء
وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا بالعين
ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء فيما لم يطابق الواقع فلا
اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد
القول بوجوب القضاء ع ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا فح قول مشهور علمائنا
من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق
ومرادهم عن قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يبقى ان الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا
يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا

لكن يمكن

لكن يمكن في حقه ان لا ينفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب نزاله بل يعتقد بسبب
حسن ظنه بوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في
الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن غافلا عن مجتهد ولا مقلد له فهل نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يخطر بباله
احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعتد به الله تعالى على ترك التقليد وعلى فضل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان
قلت لا يوجد هذا الفرض قلت كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك الكبرى فلا يضرنا الفرع في الصغرى لانها
وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحق والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب
معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق ويميل
الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال
ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمأن به الى ان يعثر على
الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل
الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه
ثم اذا اندرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة لا
تحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد
الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون ولا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين
وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها
او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول
الظن القوي بكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل
على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد
باب العلم العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان
كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط
من الكلام فهل يجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي التبريزي حنفيا
لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري او يقول ان العلامة على الاطلاق الحسن بن
يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا
وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فان المجمع عليه حتى نتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخباري
المتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا التشخيص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد
في الكل وهو في غيره متأمل وكذلك لا يوجب تعين العمل على الاول وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعين الوجوب والقدر
ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع
عدم العلم بتعينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتأمل ثم تنزل منك الى ان يصل الى الطفل
في اول البلوغ وما ذكر يظهر انه يجوز ان يعمل ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب
الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد ينفطن لكونه ظنا وقد لا ينفطن ويحسبه علما بحسب الاطمئنان الحاصل
وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجدا لشيء عالما بذلك الشيء بل قد يعلم شيئا ولا يعلم انه علم فلا ينافي ما ذكر

من علم الاعلم

فان العالم الاخباري

لا بد من تحصيل الظن

هو

عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم
ودليل على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على
حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا
دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالتنبه الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه ح هو ادلة الفقه و
دليله على الحجية هو كبرى الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد
باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما
بقي منه بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا
وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمدركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط
بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا نتنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون
كل واحد من المكلفين اخذا تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم
والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل
واحد منها بكبرى الكلية المأخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول
مجتهده بكبرى الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاحتمالات
وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد
بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تنزل المقلد عن الاطمينان
ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد آخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان
استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العامي المساهلة في ذلك فكذلك الطفل ومن فوقه من العوام
اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول
فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ح ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه
على حكم فاخبره معتمد العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في
الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل ح حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه وانما
نفصل الكلام في المقام الاول فنقول ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في عصر زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما
مقلد له ومن لم يكن من احد صنفين فعباده باطلة وان وافق الواقع ويقوى هذا المؤيد قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي
غير معذور وقد ذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته
اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف مقيدة بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن
المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه
ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالتنبه الى من نقطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فظنه على الاكتفاء على من هو
دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقلد من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله
ابوه او امه صوما لا يبطل البطلان وليس الصلوة مثلا غيرها بفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف
بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ فظنه الى لزوم

في تفصيل الكلام في من لا يجوز له الاخذ بقول المقلد

في الجمع بين الجهل على عدم تنبه الجاهل

الرجوع الى

الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان تبين في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان كان
تكليفه بازيد من ذلك تكليفا بالايطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك
قاصرا في مرتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه
على الفرض الذي ذكرنا في تبيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تبيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة
على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار
الحاكية ان اصحاب الائمة ع اذا كانوا يسئلونهم ع عمن ياخذ معالم دينهم كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن
مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم ع نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى
العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون
الغافلين والجاهلين راسا الغير المتفطنين لا يزيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وانهم مخاطبين بهذه الخطابات
اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها ثم يحصل
لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو نظروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة
غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالاجتهاد وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال في المعنى
العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ بل وللنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان اراد
بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر
والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا صلوته لنفس الامر
لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر
ويظهر مما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سيشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي
اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل
لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الظهور المشهورة
ولا حرج منه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من
المجتهد غير داخل في حقيقته وقد وجد في الخارج بحصول الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية
العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجود المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او بتقليد من لا
يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادة
من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب هذا هو الفارق بين الواجبات التوصلية كما
بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم
تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده
فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال
بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان
ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في
المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم ع لا عمل الا بالنية وانما

الوجه فيه

الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل لا يحصل له العلم بذلك حقيقة ان اعتبروا
الموافقة فلا دليل عليه لان التكليف بالموافقة مع تكليفه بالايطاق فذلك ليس تكليفا لانه كيف يطلب منه مع انه لا
معنى لتحصيل الموافقة بنفس الامر ولا يظن ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق رأي المجتهد
الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمنزل وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة اي
فائدة فيه لما فعله وقبل ذلك اللهم الا ان يقول الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك رأي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة
بحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف حين مكلفا فيه
ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على التائم والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى
الاصل بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول
القرب الذي هو المطلوب من المامور به مع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان فيه
مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انتقاصها اعتبار كيها عليه اطباء الادوية وتنفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز
خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف
والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدي ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد
في نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الآراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فتنزل
ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد
ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برأيه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت
انه موجود في الغير المنضم بجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان تنبه القرينة قد يكون فيه اكمل من الذي علم وجوب التحصيل
واكتفى بظنه المعلوم بل وهو وافق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب
والمدح والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت
ان صلى في الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الآخر
وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب المطلق المطلوب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد من اخلال الصلوة وبقضي الامر الى
ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم
خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه لضرب
من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه دخل من التعمل والتسوية وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في
استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من جعل كلام
المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع والظن مع التفصيل فيه واما
الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب
مراعات الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض
العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك التعلم لا على ترك الصلوة لاتيانه بها
وليس التحصيل والمعرفة من شرائطها بل هو واجب عليه على حدة واما الآخر فيعاقب على ترك التعلم وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لعلمه بانه يجب عليه التعلم ليعلم الشرائط ويأتي بالصلوة التامة فترك التعلم واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة

وعدم الموافقة ان الله

للواقع

للواقع ودفع لزوم كون الامر لا تفاقي مورد المدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن
العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق المدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت
من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح وجه بان يكون
كل من لم يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا
من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع
ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء ازيد من
وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي متساويان فلم يستحق عن احدهما دون الاخر خروج من العدل وكذا
حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير
معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من النوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت
وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على دفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله ع وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون
ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا
عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا غبار فيه واما فيما علم اجمالا ووجوب المعرفة فيه وحصل احتمال
بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذا
ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط
بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها فح يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاط
الادلة وتعارضها واشتغال الذمة لشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب
تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بما يحتمل بحصول ما لم يطمئن اليه التفحص بحيث لم يبق له تزلزل في
الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سئلته
عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر الذي هي فيه يصل اليها او يصل
اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال قلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال البتة هي في الاولى
قلت بلى قال فما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المراة المسلمة لا يحل ان تزوج زوجين قال ولو ان المراة
اذا اجترءت قالت لم ادر وجهلت ان ذلك فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في
الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سئلت ابا جعفر ع عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت
تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كان تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها رجعة
فان عليها حد الزاني الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم من نساء
المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت لقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان
عليها عدة ولا تدري كم هي قال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه
وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار
يغتبن ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال له والله ما هو شيء
ابتليت به على انها هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع انت ما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل

العفاء عن شيء

اولئك كان عنه مسئولا وقال الرجل كانى لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عرقب ولا عجى لاجرم انى قد نزكتها وانى
استغفر الله فقال له الصادق ع ثم قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت
على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح وعد لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار
مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولى الله وبان يكون جميع اعماله بدلالة اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالمعرفة
المعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان الفضاة اربعة والناجى منها واحد والباقى فى النار فان هذه الاخبار
تدل على ان العلم الاجمالى كاف فى التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدلالة الى العمل على حسب فهم
المكلف وكذا اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق فى الغافل
والجاهل راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها لان الظنى لا يعارض
القطعى واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد فى حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك فى التراب فقال له رسول الله ص انما كان
يتمرغ الحمار الا صنعت كذا فعلم التيمم ومثل ما ورد فى حكاية براء بن معرور حيث نظر الماء وصاح هذا امر وما امرنا به
لم ياخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست ما فيه على ظاهرها ولا بد من تاويلها لمخالفتها الدليل
القطعى فيمن يتمكن من التحصيل ونقطع بوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتقديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى
تقصيره فى عدم السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا يلزم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعارفا
من العلم بالتفصيل والاجمال فالروايات دليل على جواز عمله بظنه ح ونحن لا نخالف عنه مع ان استعمال هذا اللفظ ومعناه
شايع فى العرف فى ارادة بيان ما هو حقيقة بان يفعل والا فلا معنى للتقديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى
فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى ظنهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعى او ان ظنهم ادتهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه
حكم الله مع عدم تقصيرهم فى تحصيل المعرفة فصار واحدا وجهين لهذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب
ايضا واستدل بمثل ما رواه الكلينى فى الكافى عن عبد الله بن عطا قال قلت لابى جعفر ع رجلان من اهل الكوفة احدهما
يفضل لهما تبرا امر المؤمنين ع فتبرا واحد منهما وابى الآخر فتخلى سبيل الذى تبرا وقتل الآخر فقال اما الذى تبرا فرجل
يقتدى به فى دينه واما الذى لم يتبرا رجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذى لم يتبرا كان جاهلا بوجوب التبرى ووجه دخوله
الجنة انه غير مقصر فى ذلك لعدم تفطنه وقد ذكر المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع
عدم التقصير فدعوى كون من قلد غيره من اهل التقليد فى الاحكام الشرعية معاقبا ماثوما مما شطط من الكلام
ومدعى ذلك اما لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء فى
فساده بل الاشاعرة مع تفنيهم للقبح العقلى لم يجوزوه واما الثانى فهو يرجع الى النزاع فى الصغرى ونحن نتكلم على فرض
ثبوتها فلا يجب علينا مع ان هذه الدعوى لشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين فى المعقول
المنقول ربما يغفلون عما يلزمهم معرفته فى الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا
ما رايناه الفقهاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد
فى ابواب الفقهاء والمسئلة عن مسائل صلوتهم وطهارتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من
واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشئ من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذه من العالم لاجل عدم تفطنهم بالسؤال
وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لرأى مجتهده ايضا فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون

بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات و
الامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد جدا اذا نبه عليه مضافا الى
ان عموم البلوى تنبيه آخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت
عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج آخر فكيف يجوز لها التزوج باعتقادها انه لم يعرف
مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها الزوج
العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا من
كثير من النسوان والعوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل قد
عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي وموافقيه ره لا بد ان يكون
فيمن حصل له العلم بالاجمال ونفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى
وحينئذ فالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما
ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب
الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه
شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وناسب الاحكام وحكمها ان هذه الاحكام والآداب والاعمال لها آثار
وثمرات وخواص بها يتكمل نفس الانسان ويحصل له بسببها القرب الى الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك
بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل
العالم وخصوصا المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرجا ومن لم يكمل عليه
الحجة ولم يتضح له المحجة منهم في زمانهم ثم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن فرع سمعه شيء من ذلك يجب عليه التفحص عنه
بمقدار يصل منه الى وجوبه ويكتفي بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي ص او من يقوم مقامه
على غفلة خصوص شخص عما جاء به الخلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وارشاده فكان الآمرون بالمعروف و
الناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون تلك
الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان
مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر ذاتي لتحصيل الكمال وما يعلمه ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن
عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر و
ثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في
عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف بل انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن
لا نقول به وينتهي الكلام في هذا الى التفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت
الاجر لذلك لا يوجب ظلما والا فلا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم مع حال مؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
وهو كما ترى وتفصيل هذا الكلام محل آخر ومنتهى الكلام فيه الى الخوض في تنقيح مسائل الفقه وهو منهي عنه وما
يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو
مسئلة تمهيدية تابعة للكلام في مسئلة الصحة ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء
ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل

على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو قول
ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معظم العنوان وفي المفرقة
بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين عدم
الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذا فاقد
الطهور على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف
واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى
من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي شيء فاتت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء
وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لانه لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة
والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر والملاقي العدو اخذ السلاح مع
احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاشتغال فكذلك الصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في
نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف
والمجنون وكذلك يقول في العرف للتاجر المالك للقيمة الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فان منه هذا الربح بخلاف
الغير الذي لا شيء له فترجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر له على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك وظنه
كان بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يبق منه ما كان
مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء مثلا
في الوقت بحسب ظنهما وكان ان عدم مطابقة الواقع لا يضرهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا
العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مامورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل
فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل المرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات و
المحرمات والمباحات ونحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والايقاعات ونحو ذلك فنقول يترتب الآثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب
بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية
ايضا لا يضر في ترتب الآثار عليها الجهالة بكونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواقع المسئلة والله الموفق
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه والى
القضاء واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه
واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالتجزي عالم حصل
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون فاقدا
استخراج بعضه من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه من الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق
الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث
والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان آيات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذا علم
مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان مما لا يعلم الاصول وطريقة

الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاختصار والاستكمال
او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له
ملكة هذا البعض دون الآخر وكما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر
دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة والتمرن
والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض
المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل
هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وعدمه
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة
الجميع لشبه المكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا
على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد في تلك المسئلة وعدم علمه بادلته غير ضار لامكان
لانها فكما جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يفيد جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة يحصل
ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء
وربما قيل ان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق ايضا
الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر بعد
التامل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على
العالم الماهر لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك كما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا قال الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل
بالظن مطلقا ثم بل الظن مرادلة حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده فولكم ان
الضرورة يتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح فولكم ان العمل به
اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض
عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم
من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه
الطرائق يخطئ الآخر واختيار احد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فان المجمع عليه القطعي المقابل للظني
واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت
الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلنا لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع احد
المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الآخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل
مما فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار
الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له
بان الحكم كما فهمه المجتهد ون في الكل حتى يؤخذ احدهما اضعف عنده والآخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد

للطلق ٤

يخطئ ٤

في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست
موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في
نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض
كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاجتهاد
على قوة المطلق من جهة الغلبة بوجه يرجح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا تمنعه بين المطلقين المتفاوتين
في العلم تكليف المتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام
فاذا فهم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز
تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت محله في المجتهد المطلق والاشكال فيه
سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فضلا
الامر لتساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف
لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين
انه نزل للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة العمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير
ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم يتوقف من القضايا بالى يعلم
به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم يتوقف من القضايا
لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه فوك ويمكن دفع ذلك
بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال
فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن
الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى
بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع
ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض
يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن يثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام
العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالروايتين ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا
هنا في الاستدلال بالروايتين وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار
تجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم ورضاهم لاصحابهم في الاحكام بجزئياتهم علمهم طريقة الجمع بين مختلفات الاخبار
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين من الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بما يظنونه
الحاصلة من تلك الطرائق وعلى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء جاز فهم من القول
فعلى هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة ودون الموجودين في زماننا الغيبة اعتسافا سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل
بالظن اشد لكون حصول العلم فيه بعيدا احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فنقول

ملخص

ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي
موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد بها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا بالمجتهد بالعرض و
فيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة
اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية
بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال
ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي
وغيره ووجه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى
بحيث يجري بعد المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول
وانما يتم ح اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزء من مجموع
وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض
اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر
غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان
جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على
صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في
مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا
مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف صحة
اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه
بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات
اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبتت بالضرورة فتامل ومنها
ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل الظني يتعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه تامة ان جواز الاجتهاد في مسئلة
جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل ويتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا
الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن
العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم
المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزي و
هذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان ثبت بدليل العلم بالظن ومنه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان
عطفا تفسيريا للظن وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزي بنحو
يجوز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا يتم التوقف كما هو واضح وكان اراد التجزي في

كلها وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة
اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا يتم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه
وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس وبنظم تما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثاني جواز العمل بالظن
خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم جواز العمل بالظن وشموله لما
نحن فيه لما مر اما لسلمنا لكنه فيما لم يسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى
غاية الامر انحصار الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم هذا يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد
المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم ثم عليه موافقته لهم ايضا
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة
وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مراد هم
من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من حيث انهم مع الناشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بالايطاق لو لم يكن
ظنه حجة من حيث بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي
من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه
مع انه يمكن ان يقال انه بالتنبيه الى نفسه والى مقلده لما كان ارجع فكره الى عجزه ترجيح المرجوح وبضم ايضا اجماع العقلاء ولكن
هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن ايضا
بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقريرائمتهم ثم ذلك وتجويزهم الرجوع الى الحكام
وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقنات اليهم التي لا يمكن التفريع
عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاعدل
والافقه الذي لا ينفك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل
المبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ثم
بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة يثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما وح نقول اتفاق العلماء في كل
عصر ومصر من زماننا منزلا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز العمل المستنبط المطلق القادر
على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من
جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققنا في مبحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان
المسئلة قابلا ولها اصحاب الائمة ويسئلونه عن ائمتهم ثم واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة
الدين بتفريب ما ذكرنا اجزا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما
ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق
ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض
عن تسليم ذلك وتخصيصه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ح ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد ح الى الاستدلال
نعم ما ذكره بصيرة مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز

الغير ايضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيح على تقليده لمثله ان سلم فلا تم ترجيح على تقليد المجتهد المطلق بل ذلك
يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري وامّا ثالثا بامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما
سبق **فائدة** التقليد في اللغة يطلق القلادة قال في الصحاح القلادة الوتر في العنق وقلدت المرأة فتقلدت
هو ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تم تقليدا له وكذا الاجماع
وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع
بما مر في صحته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك وبعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
اقول وعلى هذا يشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان
ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ثابتا عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد
هنا مجردا الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن الفيد بن قالوا ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني
الاخذ من غير دليل وتوجيه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق
عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ من قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد
جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من
الاخذ بقول الغير مخرج عن التقليد عن الاصطلاح الاول اذ من عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل
بقول الغير من غير دليل فلا يجوز فيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من حيث حجة من عنده وانه
مكلف به ح فيكون هو مثل تقليد المجتهد اعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر او عند المكلف لا يتم
للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب
الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من حيث الدليل بل اخذه رجما بالغيب او بمظنة انه ايضا مثل العامي الاخر
الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل
كما مر ويستحق ويمكن رفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وما حصل الشك في كلهم
وهو مخصوص بالعلماء والازكياء كما نشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يؤخذ
في القيد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمتيقن بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز
لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي
قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفضلاء حلب فاوجبوا على العوام الاستكمال والتفقه
بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع تعذر قاطع فيه منه ودلالة النصوص مصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما
يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا ايضا او عالما
بطرق العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى كلما
وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه وبه قال اجماع السلف
والخلف من الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا

لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة
العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا به من ان تجويز المستفتي
على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد ايضا في الاصول فاذا كان
مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول
فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبها منها ويرد على الاول انه لا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا
عن العمل والا لامتنع على المجتهد نفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد
في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد وقرائن وعبارات يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها
وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما ستبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئية
متفرقة منتشرة واكثرها مبنية على مدارك ظنية محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها
ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من
اعتبر حجية خبر الواحد فانه في البحث عنه عرضا عريضا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص
وغيرهما كما ذكروه مبني على حصر الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار
الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل بهما فان
اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون
حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر مما لا يبين ثم صححنا
كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها او يقلد
المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو محل
نظرها او رد على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية
التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد
في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما بعد سماعه من العلماء
انه يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد
فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد ح الى الكبرى الكلية التي
له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين
للعامي وكيفيته ومقداره وتكليفه فان هذه المسئلة يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وقد حررنا
في القانون السابق وما ذكرناه ههنا نعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاولى
من التكليف الى ان يحصل له الاشكال فحينئذ هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما
هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او في حظا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بما سمعه العلماء والاستماع منهم
فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يحقق الكلام بما بعد التفطن لذلك او حال الغفلة هذا
الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في
المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بضيق الوقت وعدمه والتفصيل بما يحتسر وما لا يحتسر من الاحكام
والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله فسئلوا اهل

الذكر ان كنتم لا تعلمون وقيل ان المجتهد في حال غير التعبد ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي
في مقابل غير العالم ودليل المانع تقدم وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل ويجوز البناء في وقته
منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع تعبد الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التعبد واختصاص الحكم به اما
عدم الجواز في غيره فلان تحصيل اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذا احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده
من وجه اخر احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اجتهاد غيره من نفسه انه قد اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنون
ومثال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في ان واحدا منهما اقوى من الاخر وما
قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى الخبر
لا يشبه الفرق بينهما على التامل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم
احتمال عدم كونه قد اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لا يلاحظ المجتهد المسئلة
ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمل النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة
ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فقد تطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له
جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمئنان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي وتفاوت
المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك
وتجاوز بعد في نهاية من تحصيل الثقة والتحصيل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر ثم موافقته راي
المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد ترجيح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له
والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر كما يناسب حق التامل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر
بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بعد مطالعة لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد فاتق
المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
وبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم
نتعرض للاقوال والادلة مفصلا فنتكلم فيها فنقول قولنا بجواز التقليد في الاصول ان كان معناه بجواز الاخذ بقول
الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد
وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى
يصير مورد التكليف وانما يصير الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضى الا الاعتقاد به في نفس الامر
فلا بد ان يكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنجوسة شيئا
معنى تقليده ان يعمل على شرعه ويتبع سننه وان لم يحصل له اذعان بحجيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان
قد يحصل له الظن الاجمالي الذي يسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لنا الفرق بين المسئلتين هذا ولنبين هنا
احدهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الى الظن
فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول
بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد الظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول
فيول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد المثبت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فنقول المحقق الاردبيلي

في آخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع في اشتراط القطع بعد ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز
التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم
جواز التقليد معا كما سنشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الآخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا
من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد بذلك وجوب النظر اذ العلم والظن
في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل
المتردد فيها المتوقف عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان
يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل ولا
يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له في حصول
العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظنه والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بعد تنبيه الفرق بين المقامين
اي الاجتهاد في الفروع فح يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل له العلم باطلاقه الى دعوى ان
مسائل الاصول كلها انما ينتهي النظر فيها وادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم من لم يحصل له فلم يؤد النظر حده ولم يحل نفسه عن
الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل مجتهد في نفس الامر مؤديا بنظره حق النظر وكل مبطل مقصرا
في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بحسب الانتفاء فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين
الماجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر اللذان
في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث
فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير
والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما
نسلمه في المجتهدين الكاملين المنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه ثم نعم لو فصل احد فقال بذلك في
وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذا الظاهر ان
المذكورات مما لم يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق لنفس الامر اما مثل مجرد نعم وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول
وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالتصريح من الله ورسوله بعد ثبوتها وفي ثبوت الضرورة
ايضا خلافات وكلام في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما
ايضا اذ فائدة وجوب النبوة والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما لا يبلغان من الله نعم فنابعتهما حقيقة متابعة الله
نعم فاذا جاز ان يكتفي فيما بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد وبعد عروض الحوادث وطرق الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا
يجوز ان يكتفي في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرنه لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا ثم اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة ثم والحاصل انه اقول لا يجب افادة اليقين قطعا لكل احد وكل زمان الا
ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل منه اليقين خارج
عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا
جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاخفاء الحق واصله فلم لا يجوز حصول
الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي ثم والامام ثم بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم
الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده ثم ان يجيد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ

وتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن انفق ان الخاطب اشتبه في فهم الخطاب وان بعد الصواب فلم لا نقول ان هذا الخاطب مخطئ
اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب علما ودليلا له فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة الخاطب واشتباهه في
ما شافهه النبي صلعم بالخطاب باشا معذورا فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة والنبوة مع عدم التقصير معذورا و
القول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاء تعالى
بما يظنه الخاطب من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق الصحيح بخلاف ما جعل مناط العقل الغير القابل لذلك جزافي
القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره مكابر مفتقر عقله
فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة و
الاستعداد والكلام في ان المخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما
في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في
النفوس والدواعي الحالية لا تختلف باختلاف الطرائق فيخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف
بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطاء من دقائق معايب النفس والاطفال في اوائل البلوغ فان فهم ان محض مواضعة الابا
والامهات تما يوجب التنبيه عن البلوغ الى الحق تما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ان نقول غالبا على العلماء المراضين الذين
يحسبون انهم خلصوا هذه الطريقة عن اعناقهم فضلا عن مرؤسيهم وكذلك الكلام في سائر معايب النفس من حب الكاره
الدفينة التي استقل بها وعدم تقاعده من مكافحة الخصوم وتقيده بخوف التضعضع عن درجات العلو فان لهذه المعايب
دركات تحت دركات لا يندرج منها كل احد الى درجات التصعد وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على الصفا
في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن
بل ولا لاواسط الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوجه بطلان العقائد الا
لكافة الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكم الله وافعاله بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل
ميسر لما خلق قال الشهيد ره في القواعد ان الرياء قسمان خفي وجلي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولو الكمال
والعاملون لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وانفق نفقة لينفقها فاذا هو يطلب المدح بقولهم فلان غاز فترك
فانفق نفقة لينفقها فقيل له عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل ينفقها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الاعمال
فانهم يفعلونه ويقصدون احوالها فاذا هو يحب ان يقول فلان انما ان شهيد الفقيه متعمد في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره
والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف
بما لا يطاق ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة
بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية لنيل ما يؤدي الى الكبر
المنال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل
والشرع فترخيص الشارع كالاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجة
التي ذكرها الشارع وان كانت داعية لها ولكن لم يجعلها الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر فيما
اقتضته الانظار الجليلة فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكر
من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول فقول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا
المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس في الاجماع

الريقة خ

الفصل بل الظ وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد تقدم بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط
الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بنفسه بل
الخاص المسمى بالبصيرة في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع
وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا تمنعه ولا تنافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله تعالى ثم ان تحصيل النفس
الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع
اعني ما يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم
بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع
المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال عقلهم وحصل لهم العلم
بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني
الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان
امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المنفطنين لان تكليفهم احد الامرين
فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه ويرجع الى القسم الاول
ولكن حصول الجزم نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال
والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول آبائهم وامهاتهم واساتيذهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علماؤهم
المجتهدين ايضا مع عدم معرفة المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام
لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان
المسئلتين ويجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم يأخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن
باحد فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث لصورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المنفطن بمعنى الجزم والظن
والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في
معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ من اخذوه والفرق بين آبائهم وامهاتهم وعلمائهم اما
الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد
آبائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم و
الاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن الشائب وغفلت
عن الشكوك والشبهات لعدم عرض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم
السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الثاني لوجوب النظر مستظهر لان المكلف
غافل عن الوجوب بالفرض وبحسب اعتماده على مثل ذلك اوجب معرفته كالمرء واما من فرع سمعه انه يلزم عليه النظر بتفصيله او ان يكون
اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك مضر في ذلك واكتفى بالتقليد
على وجه الاول لما يحصل بسببه له الشك وبزوال عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مضر اثم غير
مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تفاقد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين
ويبقى الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد و
الثاني من لا يحصل له الشك بل الاطمينان باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر ح امر تعبدي وواجب الخروج لا يفيد

في اذعانه

في اذعانه اصلا كما شاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب على حد ما قد يزيد
هذا الشخص في اذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة
خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظ ثم يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم
المتجر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر و
الاجتهاد وهذا المذهب مما لا يابنه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة
الامر والظن انه ايضا معذور والا فترك هذا الواجب ويسمى الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا ينفع
فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون
المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم
وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهم
وكذا اطفال الكفار قبل التمييز فهذا حكم وضعي تعبدي لا يتوان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا
وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون ولا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما
انا لا نقول حكم النواصب بالنجاسة وما شاكله اعراضا بوجب الظلم من الله واما كون جاهل هذه العقيدة منهيا عند الله فهو
من توابع الاستعداد ان كنجاسة الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشراءهم
فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع
والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من يقطع منهم وحصل لك الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يقطع
لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يقطع لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس
بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فح فالفرق بين مقتلة المسلمين ومقتلة الكفار انما
هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة فاعذار العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات و
الاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يبادر منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره
وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان ممن شانه الايمان اريد به عدم
الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد ممن شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على
الانسان لا على العقرب او يحمل تعريف الكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان
ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم ما لا يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامهم من الايات
والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يقطع لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق
بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكون
الانسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف او يدخله ملاحظة غيره المتدين بدين او مذهب مثل ابيه او امه او استاده و
على اي التقديرين فاما باخذ طريقة بموجب عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقة او يبقى متردد ومتحير او على
الاول فيسقط عنه التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه او امه
ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وصدر في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب
الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظن عدم الفرق بين افراد المعارف الحقة حتى لو كبر
صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يقطع المتفكر في بطلان طريقتهم منهم كذلك فضلا عن الفرق بين الجماعة

بكتبة د

في الاسلام وشعبه وطرائقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة او حصل في ذهنه
انه جسم واثر في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا
تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل ح يجب عليه الفحص والنظر والقصر فيه
اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك
لو صادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا بصيرة في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد
زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل الشك مع معرفته انه ظن او شك ح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن
انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل عن الاول فكالاول
فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على شخص كامل من جهة
كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل
الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل ح ينقسم النظر الى معتبر
وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين
صيرورته يهوديا او مسلما او امامية او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحصل به قطعا
وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن بحقية
الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع ح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او الفحص
عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما
امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسئلة الفقهية اذ
كثيرا ما يحصل لنا الظن في مادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم
حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن الزيادة
عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايضا تكليف بالاطاقة فاذا اتفق لنا نظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام
ظن باحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي شبهه الاصحاب
وترك العصبية لا يأبى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من يولد في
بلاد الخافقين ولم يسمع من علمائهم الا النبزي عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعة وقدح
خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع تاويلها المطابق لآرائهم ورأى ادلتهم على مذهبهم موصوفة
بالغرابة مشحونة في اتمام مقاصدهم مما يعوق على الاشباع وادلة الشيعة شعثة منتشرة الرأس واليد مغطوة الاطراف
متروكة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال بترجيح الزيادة
غاية الامر انه بسبب احتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته لدين من
حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى العوام وغيرها كما
من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في
تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع في هذه
الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل اولا

شبهة

يدين بالمغربات

لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فما قيل حتى لا يذهب عليك ان
اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين
تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما
هو اذا حصل الخوف من جهة نفسه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمئنان الحاصل
له اولا من اي طريق حصل فالمتم وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر
النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع
ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في ان الامر وزوال الاطمئنان بعد حصوله يلزم النظر او التفحص حتى يحصل
القطع لعدم زوال الخوف المتقن من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع
فيكتفى بالظن للزوم التكليف بالممكن لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت
المطابق للواقع ايضا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر بزوال بتشكيك المشككين واكثر الناس ايمانهم من هذا
القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف يغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين
مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة
النبي وحشر المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور منه الخوف انكار المذكورات
لا الامر بخلافه ودوران الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يقال نفس كون الاعتقاد بنبي مطلوب بالذات
وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثابتا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول بحكم سبب الانكار عنا
هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى متردد ابعد التفطن والشعور بعرضه
فما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمئنان ومع عدم الامكان فيكتفى بالظن
المتردد متوقف هذا اهدى الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه
فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة
الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي
والثالث ان الوجوب الثابت بالعقل او بالشرع فهل يكتفى في المعرفة بالتقليد او يجب الاجتهاد وهل يكتفى الظن بها او
يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكتفى بمطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض
كفاية الجزم فقط هل يلزم المطابق للواقع اولا وقد مر الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي
الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون
بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في
المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات
ولا يقولون بشرعيته حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقه اثباته في العقل وظهر ان كل عاقل يراجع
نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسيمة وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب في تمامه وعجزه فهذا العاقل
ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسانه ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى مرضاته بذمة العقلاء ويستحسنون سلب
تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة في النعم العظام يجوز ان المنعم بها قادر

بلغ قبا

٣٤٣

منه الشكر عليها وان لم يشكرها بسببها عنه يحصل الخوف العظيم ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب
الفطرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم
الا بمعرفة المنعم حتى يعرف من يشكره لشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الذي هنا يثبت وجوب
معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وما
اوجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما مر نقرير الدليل ان المعرفة تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن
وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب كون التحصيل
على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك قد يحصل لبعض الناس دون بعض فلا يحصل الاختلاف
كمن قلد عالما وجزم به واطمأن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول
بما ظن به ان شكره على حسب ما ظن وكان من قلده مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بشكره والجواب عن جميع ذلك
يظهر مما تصلنا في المقدمة ان نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بدان يبطل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة في الباب الحادي عشر
وغيره على ذلك اذ من اصولهم المهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مما
سيأتي مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيأتي مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك و
الحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزام المحال
كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا
من التفصيل واعترض شارحه على هذا الدليل اولا بمنع الحكم العقلي بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحقق
مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد
الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما
يعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا
استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه اما نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو تحصيل
حصول التقرب فهو الحسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان خبر العقل من حكمه بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد
اثبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا
بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هي شرط النظر كما
عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او
بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز صحيحها من فاسدها وان
الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدورا
والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور ولاحتياجها الى المجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قل ما يفي بها المزاج وايضا
بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجبا ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا
اردوا ابطال مذهب الخصم ونصب الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه
لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على وجوب
النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت
صدقهم وهو دور مستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل

لا يتم

لانهم لا ينفعهم ابطال حكومة الشرع وذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار كون الحاكم
هو العقل مجمل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا
بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة وقد ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات و
الاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية
وهو من وجوه الاول الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير
علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك
الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي
بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه
الايات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى
واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا
اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام
اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا
من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما
وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية اقول على ما حققت المقال في مصدر المبحث
لا ناب عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا وانفة عليه
التحير من الارشاد والهداية وكانوا يفتخرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمئنان ولو
بتقليد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرق لا يمكنه تحصيل ازيد منه معاتبون على ذلك ثم ان هذه
الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ثم بل الفقد المسلم
من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد رهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري
بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في
مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي نسميها التصور
والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو
عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض
وتصديق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وضده
الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم
فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم من يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة
فيفسره باليقين المصطلح ومن لا فلا انواع فهذا فتفول ولا هذه الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده انما
الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة
من جهة الاطلاق والعموم لانها مختصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فيبقى الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل

الدليل الاول على حجية الظن وهو الايات الدالة على حرمة العمل بالظن

من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو
مناقض لطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات الى لا يفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل
يحتاج الى الاثبات اذ غايته ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال
كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به فهكذا في هذه
المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في
الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع جعلها
اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقائد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب على حدة لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع
وهو خلاف مقتضى كلام الاكثر فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام
لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تحقق الا بالعلم
والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان العقد المسلم صوابا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا
الامرين العلم والظن لانا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية
الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم
الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين واراءة
طريقهم كما يشير اليه وثانيا الفرعية فانما مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا
يفيد الا الظن بل لا يبقى معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح المنع
كونه حقيقة فيه في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف
حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتامل قبله وبعد حتى
يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يدور على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس
الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالكلام
يعمل بجزمه معتقدا لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم
الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق
وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان
لم يبق الظن معه في حضور المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهبا لا بائهم بعد اقامة البراهين الساطعة
عليهم لا يبقى معهم الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الآيات
المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين
ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل من حقيقة الامر وليس عليه شيء
ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال به لدوران
بثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله ثم الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والمناص عن ذلك من باب الشق على
طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله ثم واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اصل
المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستبانة

له وحقيقة

اما على الله

ذلك المطلب

ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه ويتم ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلفون بحسب مراتبهم
في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم التنبيه
على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي مأمورا بالعلم فالامة
اولى ان يجب عليهم من باب التأسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجواز تخصيصه وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه
وفيه ان المنع انما يتجه فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما تأتيه به ان فاجبا
فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى
دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان نظم الآية وملاحظة شأن نزولها ووقت نزول الآية اذا لم يقبل احد انه اول ما نزل
عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك الثابت اذا عرفت حال المؤمنين وحال عجزهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمل
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصول العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر
فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاده بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والبا
كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال في الجواب انه من باب اياك
اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو
ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب
خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر الثالث انعقاد
الاجماع من المسلمين على وجوب العمل باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا
للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل جزما والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان
الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي
عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة
والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن دين
المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللآية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات معرفة اصول الدين الى
احدهما حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان
التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الامام وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين
للعلم بالمسئلة لانفسهم وتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وتنبيه
انه يتم به الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولفاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا
فان من الشاهد العيان انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها لكل ما ورد من ايراد وجزم في ذلك فهو مختصة او مؤولة بالجزم او
القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لفاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تأمل حق التأمل في
كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يتمسك

الدليل الثاني

الدليل الثالث

به على الوجوب فلا لانها على العموم موضوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم قطعا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله
العسر والحرج اذ غاية ما ثبت في الادلة الاولة فيما يمكن فيها تحصيل العلم اتفاقا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في
الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل
اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان النظم من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو
من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصول ابيه وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلي
قدس الله روحهما وهو النظم من شيخنا المحقق البهائي حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وعنهم وممن صرح
بكفاية الظن العلامة الحلي وغيره مع ان العلامة قال في النهاية ان الاخبار بين الامامية كان علمهم في اصول الدين
وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلناه عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعي اجماع
العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى
الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل
الانقياد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه لسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج شكوك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر
العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن
مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمئنان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي
لا خوف الا بترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يختص بغير الغافل الملتفت على مقتضى
ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما لمانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتعليل فما
يوهم كلام العلامة في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ما لا يمكن حمله على احد من المسلمين وثبوت العذاب
الدائم على الجاهل مختص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والا فكفاية الامر المحكم
بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك
ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا بها في الباطن ايضا وان
قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب
الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع من وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي
الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره
وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجماع التقييدين اذ لا
يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق الخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح لان
الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان ايضا
شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا ما حصل
من اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال ومنه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمئنان فهو في مقابل الشك
وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى قال اذا كان المؤمن
في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقال الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال له من امامك فيقول
فلان فيقول كيف علمت ذلك فيقول امرني بهذا الله وثبتني الله عليه فيقول له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى
الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي فيقال للكافر من ربك فيقول

منع حصوله من التقليد م

الدليل الرابع

فان قلت فلا يتم بالاجماع فان قلت الاجماع السابق والتقليد الصحيح

الدليل الخامس

لا ادري

الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقول من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون
فقلته فيضربانه ضربة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فقال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق
ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه واعتقد بدينه وجعله وسيلة الى ربه وجب الى نفسه موادة
خالقه والاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا
اعتناء له بشانه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتقاد واما كونه نزاعيا
عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد
ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا لا يخلو نوع من التعقيد وطبقه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت
لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعاءه اسلامه على هذا
الله والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو بعيد احتج الثاني القائلون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه
وقائل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور ان وجب ذكره في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل
كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته بايجابه نعم موقوف على معرفة الله وانه هل
يجب اتباعه ام لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي
لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول
اذ الوجوب ثابت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا
من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما الاندراج في مطلقه واما لانه
نظر في معرفة الله نعم من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على
وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه شرعي فيحصل الدور بين العلم
بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد
بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض
كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاؤه فهو محال فهذا التقدير
ثم باندراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله نعم نصدقه بقوله ووجوب النظر في معجزته انه
ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله نعم من حيث انه مرسل الرسول لا يثبت ذلك
الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو كان وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله
الى آخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتحملا وقد يقرر الدور بان
وجوب النظر في معرفة الله نعم نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله نعم اذ لو يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير
مبين على نفي حكم العقل راسا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال لو ان
كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين
التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة ينفع الاشكال فانه هل يجب النظر او يكفي التقليد

احتجاج الثاني لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه والقائل بحرمته

الدليل الثاني

وبعد التطرق في ذلك فاما ان يستقر الرأي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي
المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه ثم كان يكتفي من الكفار بكلمتي
الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا الفضلاء العارفون
اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مفهومه وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته
شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالتنبيه الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالتنبيه الى متعلق الاعتقاد واما
في حقيقته بالتنبيه الى كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع اصل البحث للاجتزاء الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم
القطع والنظر واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل القلب والجوارح وقيل انه
انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي ره في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والمحقق انه لا يكفي فيه مجرد
حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط
ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما
استيقنت به انفسهم كما نطقت الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والجوارح لعنهم الله
فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى انه اخر واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا
وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي ره في التجريد الى
انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان ومقتضى اطلاق اكثر الامامية وقدوة الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلم
ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك
جميع المحرمات والمكروهات والتخلي عن الاخلاق الرديئة والتحلي بالاخلاق الذميمة وهذا هو المنصوص من المعصومين وادنى ما
اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب عقد عليهما ايضا ويدخل فيه المنافقون
وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى
حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق الشفاعة الكبرى وصيرورته مورد اللوح
والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وصلاة النكاح واستحقاق الميراث وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة
والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغائره باجتناب
الكبائر اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار
او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل النار جهنم على القولين منه المتكلمين والاوساط فوق ثلثة الاولى من يعتقد العقائد
الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقائد الحقة ويترك الكبائر ويأتي بالفرائض
التي تركها اكبر والثالثة من يعتقد بالعقائد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان فهو
مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والتجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو
ذلك هو نفي الايمان بالمعنى بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان يعتقد النجاة
هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم
انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار المكلفين وان لم يعتقدوها والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا
واما الوذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ثم كان يكتفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينتظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة

يتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة والتنظر والدليل اذ لا مزيد بالدليل الا ما يوجب الاطمئنان كما سنشير اليه وان اراد
غير ذلك معنى فرض تسليمه نقول ان اريد من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا
مع الاذعان بالعقائد الحقة والاطمئنان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اريد ما هو اعم من ذلك ليدخل
مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من البعيد ان النبي صلى الله عليه وآله كان
طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج لتقوى شوكة الاسلام
بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويواكلهم
ويباشرهم مع الوطوبة الى غير ذلك فهو صلى الله عليه وآله كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة
الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لارادة هذا المعنى بظهوره او
تساويه مع ارادة الاسلام الواضح فيبطل الاستدلال الثالث قوله تعالى عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد
لعدم اقتدارهن على التنظر ولفظة على تدل على الوجوب فيجب التنظر ويمنع صحة الرواية عنه صلى الله عليه وآله بل قد قيل انه من كلام سفيان
المذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكفا ايد عن تحريكها
لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره الفوشنجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل
الجواد ره هو ما روي ان عمرو بن عبيدة لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقال سفيان عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية
الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز
على الاستدلال سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من
العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى وتشعر ان المراد بالعجائز هنا الاستدلال لا بنائي اقتدار بعضهن بقي الكلام في كلمة على
ح اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يقول ان المراد الاخذ بالاستدلال
لا التقليد فلما على المستدل به والذي يخالجني في وجه وجهان الاول انه عليكم بسبيل اليقين كما حصلته العجوز فانها
جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من فوق ودولابها عن الحركة بمجرد تخيلها عن يدها ولا يخفى
ان الابلغ والانسب في الاستدلال والالزام الكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الآن وهو الاستدلال بالآثار على المؤثر
وبالخلق على الخالق لا التنظر في نفس الوجود والوجود المحتاج الى الممكن سيطلبان التدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة
اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تاصله على طريقة وحدة الوجود التي يتمونها المتصدون لها استدلالا
من الحق لان مخفى المتصدين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس
ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصدون لاتمامه بالاستدلال كما صدر عن بعض مشايخهم لو فرض تسليم مقدماته
فانما هو مما لا يصل اليه يد اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه منزلة ومنزلة الخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف
بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة
الشرع ولم يدل عليها اثر الاخر وما يقال ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فانه اشارة الى الاستدلال من الآثار الى المؤثر كما هو طريقة العجائز
على الشهود وآخرها يعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التأويلات
التي يعاد اليها رسوخ ما فهموه بانها مهم في خواطرهم بل الظاهر من الآية انها على نسق واحد كما يأتي به استفهام عدم الكفاية فانه

الدليل الثالث

تمسك بعموم لا تقف ما ليس لك به علم من غير تحقيق ان في المجال لعدم انقدار اكثر من البعض على علم

الى الحق

متعارف في تأكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول فح فمعنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول
امير المؤمنين ع يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما فصل معنيين احدهما ان
الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا نحو معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا
او ان خلقك اياتا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة وتجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا
لمعرفتنا اياك فبسبك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني
ويرجع ماله الى استدلال العجوز الرابع انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وروي انه خرج الى اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ع اذا ذكر
القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل امرا حراما وقد يكون فيما لا طائل
تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون
المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يقولوا هؤلاء بعدم استقرار دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك
واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا
هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر فيما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه من لغة عظيمة لا يقول ان ذلك ايضا يرجع
الى معرفة الله تعالى بصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر
في المطالب والتمييز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات اما يحصل بافادة البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الآخر
بابطال دليل الطرف الآخر واما باقامة البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين
ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الآخر لاحتمال عدم القدرة على ادراكنا للمعاني الثابتة في مادة برهانه او صحته و
حصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الذي ادعيتم على خلافه فانا اذا تأملنا في مسئلة فعل العبد مثلا وافتنا
البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد و
مدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملؤه الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها فتى مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان
القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التأمل
في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التأمل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان
موسى قال الهي اريني عدلك فامره ان يحتفر في جنب عين على طريقه فعمل فيها فارس فاستراح ساعة وراح ونسي هناك
فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهمينا وسل سيفه وجز راسه فقال
موسى الهي ما في صبي وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس
من اجر خدمته اياه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وخرقه في فعله في المقامات الثلثة فاذا
عجزنا عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث
في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي ومضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل صرح البيضاويات والقرآن الكريم مملو من المناظرة
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا به فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار

التأمل الثاني

التأمل الثالث

التأمل الخامس

التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسيما من رواة اصحاب ائمتهم في مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم اصحابهم بذلك
مع ان اصحاب النبي كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ورؤية
احواله وافعاله مع تتابع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة
والابواب على جهة الكتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة
وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من العبادة والطاعة وان سميته بدعة
بدعة فمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا
يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مبني
بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني قد يدل
القائل بان وجوب معرفة الله تعالى عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع
او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد
ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب
النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة
فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعدم بلوغ الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف
الآخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم
واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود
والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتعميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه
الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة
في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال تحقيقه عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر
عندهم يجب عليهم الامر بالمعروف فيما مر ودل المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله سيورد علي ما حققنا
انه من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم تحقير طريق اكثر المخلصين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم
آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا ثمة فان الاشكال امر مقصود من الله تعالى
ولم يكلف تعالى شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الجزاء والعقاب بل اراد منهم الكمال وغاية القرب على حسب
استعداد العباد بعد تحقق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف بما هم بما حققوه فيحصل لهم تنبه وتيقظ يجب على
المكلفين مع ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين وكل طريقة لنظر
فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطبق لفهم هذه الادلة التي يتداولها المجتهدون
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا وما يجتهدون وفي مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من
المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا
تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمئنان فان المكلف مع تمكنه الفهم في هذه
المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك
وهكذا تختلف مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات ويختلف التكليف بالتنبيه الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم

في نفس العقائد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي به عن الامر بالشهادتين لاجلها لان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل
والتنزيل الشامل وافعان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا
لا يعرضه الرضا والسخط المفهومان العامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء
الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل ندريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الانقياد
على معتقد وسيجيء تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلال
نعم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يجوز عليه النظر
فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور ومع انه يرد عليه احتمال الكذب المجتهد في ان هذا رايه ان صدر يجري
في كل صاحب دين ومذهب ويخصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فيقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود
الاشكال والظن ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى الغافلين
من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك بحيث يجزيهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما نعم في مسائل
الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة فلسفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم
وعدم كون العقول عوائد في التخليقات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك ونحو ذلك وامثال
فان كل مسلم يحكم بان الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد
بهما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمئنان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي
على خلاف ثابت واما من حصل من نبذ من العلم وفرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في جواز النظر
انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول واتضح واجد الشبهة ومتيقن للاشكال لانه مظنة الشبهة وح نقول
ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد
بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مرادا بالشرع جزما لك كما يدعيه حكماء الاسلام
في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول
به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما
لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع
الشرع بقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب الطلاق موضوع
المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة
القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام تتم ما بقي اطمئنان المكلف بحاله
ومع تزلزله فكيف يتوهم المنع عن النظر وهو السابع ان الاصول اعمق من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد
في الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين الناظرين بصيرا خبيرا والمذهب فيه ثم الجواب
شبيه العوام وامرهم بمقتضى ما اداه وفيه منع الاعتضاد فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من حيث ان اصول
الدين تعم فلا يحصل الاعتضاد في مرفوع مسائلها واعمقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق
والتعيين بمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعملا لادواته الذي البين وارغاما لانوف
الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة
يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يغنم دليل على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها

الدليل الثاني

الدليل الثامن

متشتتة متفرقة مبنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا
من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم
بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا
بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فترى اكثرهم جميعا في تحصيل
هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه و
الشرع عليها نعم قد يصير هو وبالا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والتنادم والحسرة يوم التناد
وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او تسعين سنة وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عليه في
عباداته الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب مع ذلك يستهزئون بالفقه ويحقرون اهل الشرع منتسبا بهم ابناء ما
كانوا به يستهزئون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقوم واستعد للنظر في هذه
المباحث فلا بضرة النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث
اذ لا ريب ان مداخلة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبنية على اصطلاح خاص عندهم واصل نوس
بزعمهم وان لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب على وفق سوالهم يظن الغافل ان هذا من جهة قلة
المشرع على ذلك وهذا كما نرى ان العالم الفاضل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل له سنتان او ثلث سنين في
غاية التسلط فلهذا لا ينفع بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن
انا نعلم ان قول النبي صلعم والامام بل العدل العارف وقع في النفس مما يفيده الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة
على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن
ذلك بملاحظة ما مر اذ ما يفيد قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمئنان
الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه
اولا انها مختصة بحكاية شريعة الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم
وثالثا ان ظاهر الاية خطاب للمكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الآية
الاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب وكذا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون نبوته
كما هو مقتضى مفاهيم الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو التحقيق
الواقع فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه الخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل الجهد والعالم واهل الذكر
لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا
من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يجوز النظر
والا فالاظهر انه في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان
التخصيص مقدم على المجاز وايضا الظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال
ايضا انما ينفع المناظر المجتهد من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجده كما
اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض بابان
بابها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار اليه بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم

الدليل الثامن

الدليل التاسع

اعتراض على القول

بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل فيه كاملا لان العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند
والكعبة فاتى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم ثم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن
لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالنسبة لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وغيرها عن التحريف ليس
كل احد بما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرب يقلدون اخواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام
القوم فمن اطلق الكلام ويقيده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل من نفي تكليف الغافل وتكليف
ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده بجواز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل الجزم
في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال
بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمئنان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة
او الامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي
فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بنبأ جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما مر وهو
بمنزلة الاستدلال ولا يضر اطلاق التقليد عليه فان المعنى في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند
المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله
وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له منا بعده او معصوما او محفوظا من الزلل والخطاء والمطمئن المكلف
بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ثم فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقه وكذا فيما
اظهره من الخوارق وذكر له برهنة من الاحوال وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك
وانضم اليه قول عالم اخر مثله وكذا وهكذا فامكان حصول الاطمئنان له بحيث يزول الخوف عنه ممكن غاية الامر انه ظن في
نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من شكاك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو يحتمله
ما دام باقيا على جزمه فالا من لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يتمسك اهل العقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم
وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة وفيها انه
قد يمكنه معرفة معرفتان الذين بعد رسول الله ثم منحصرة في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله
فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال
الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل الجزم ثم يتامل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به
العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل المكلف فهم بعض طالب احد المذهبين كما لو فرض
على الاذعان بمذهب الامامية ويحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة عينية امام الزمان منحصرا ولم يحصل له الاطمئنان بانه كغيره
بصبر شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فايدة ذلك فاذا لم يكن له
تحصيل الجزم بالتصور والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين
من طريقة الامامية ومخالفيهم متفق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك لعدم
انفكاك في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكايته فهم المعجزة فمع
تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم بكونهم اهل الالزام دونهم قلعلهم اعتمدوا عليه
التنافر بين المعصومين في اعتقاداتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنساء الناشئين
عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة الهم

اعتراض الثاني

نردهم على التقليد بنظم الكلام بما تر ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد
كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمئنان الذي بيناه نعم الوفاق ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما وان اراد كفاية
التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا الثالث انه مع هذا
يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون
ذلك للزوم التكليف بالمح ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك و
لا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة
في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد
والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم لما
مؤمنين وورد ان ايمانهم يعار لهم لو نضرعوا والحوالة في المسئلة عن الله تعالى قوله فقد اختلف المتكلمون في جواز
زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا
على ادبارهم بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة من
اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي راسا بكونهم منافقين او تابعين الظن
واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا ما فوا مهم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة
في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكانه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع
فكانه يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عفو به لهذا
حرفه الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل لعنه الله واضرابه وقد اشرنا فيه سابقا
واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله
عادة الا للمعصومين والا وحد من المؤمنين الكمل الذي لا يتم اتيان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به
النفس متبعا اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين و
المستودعين كلها شاهدة عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك
من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان
والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعنى متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات
والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يتم البرهان على
اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمئنان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال
ولم يثبت مصداق لهذه الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى ان انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه
رواية عيسى الفتى الدالة على امر الامام اولا بمجيء ابي الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين
المكلفين في الفهم غير بديهي لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان
كل احد لغموض ادلتها ونقص مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن
امثال ذلك كما يشير اليه حديث دغلب النجاة قوله وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه ونشير بعد ذلك ايضا الى السادس

الاعتراض الثالث

الاعتراض الرابع

نعم

الاعتراض الخامس

الاعتراض السادس

ان الشيخ رحمه الله روى في كتاب الغيبة عن الصادق عليه السلام انه جماعة يولد لهم الجنة وهم الذين يقسمون بحق علي عليه السلام اتاه ولا يبدون حقه و
فضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلدة الشيعة او مقلدة اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد امامة
الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان فهم
هذا المقام يتوقف على مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح
عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفرد كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث شرطوا
في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذلك ترى يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وبعد الامكان لادخال الدليل الذي غفل
عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وبعد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين
فهو قول ان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين القضايا
الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقائه وقد يسقط بعد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانية والجدلية
والخطابية والشعرية والمغالطة والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم
ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة فطرة بمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات
وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات
في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب
الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون
ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالصغرى
المشتملة على الملزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف
المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو
الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه
حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد
بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا
يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان ولعله
لا يدل على النار من حيث التامل فانه من الاجزاء اللطيفة المتحللة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية
الامر ان بعض الانفعالات قريب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مباديه حصولها لكثرة الممارسة ومثل
ذلك الدلالات العقلية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احدهما
تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع بحضور الشيء الموضوع هو معنى التصور والتصديق بان ذلك
هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبيانه ان الغرض
من وضع الالفاظ انما هو التركيب لافهام المعاني فلو لم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللفظ والتناصب في تلك المعنى نظرا الى
قاعدة الاستلزام كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للقضيتين فلا لتوقفه على البرهان على التنبيه ايضا ودلالة عقلية
لانه يلزم من العلم به العلم بالتنبيه وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث

الاول

والوجدانيات

الطبيعية

انه يحصل من التأمل في كل منها باعتبار قضايا المضمنة فيها الى مطلوب خبري ثم من الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب
لا يختص باهل النظر ويعرفه العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرائط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري
ومن البين الفرق عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقيناتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معلومة
الى مبادئ وتلك المبادئ مترتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا ينطقون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين
لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبادئ بل وكثير من العلوم مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها نعم قد يتم بتمرين
عن بحث الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يترتب سقوطه
فهذا مما يترتب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يترتبها في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يتم الاستدلال
بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدل بذلك البرهان اجمالا فادعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب في تلك العلامة بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرائطه
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لعصمك العقلاء بذلك الطالب المؤاخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء
منشاجنه وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعد ان نقول بوجود تلك المبادئ وحصول الاستدلال للبهائم فلا حظ
الكلب اذا اهتدى الى الارض لرفع حجر كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل
من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص العارف المحض والبصير بها بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي فان شئت توضيح الحال فنقول
حال العلم بالعلم والدليل على التبيه فكما ان التحقيق في تنبه العلم هو الداعي الى العقل النظر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على
حصول العلم هو المبادئ الحاصلة في النفس وان لم يخطر بها تفصيلا بالبال ستما بعد التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية
ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وليس ذلك قسما آخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي ونفيه كما
يتوهم وبعبارة اخرى اذا سأل سائل هل يجب الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقد مر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل
الاجمالي ينظر كلام في مثل المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افما
ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب استدلال التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان
المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا
مع ما ذكره فهو من غريب القول واعرض مما يدعوا المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس
مع الفارق لان اثار الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثار الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوان وكون العقل يحتاج
الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلا ما نظريان
وفيه انه لا منع كل اثار الممكنات بديهية الاثر فانه نزاع في كون شيء فعلا فضلا في قلة الجعل او مغايرة واضعه فيها انها من فعل الواجب
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجعل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن العالم يعلم بالضرورة والشواهد انظامه بان
الاجسام ليست من خلق العباد نزاع في البراهين كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجعل ومؤثره حيث ان اثر الممكن لا
يقتضي الحكم بكونها مما تم كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البراهين شخصها اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما
يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البراهين كونه اثرا او فعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك
ان كل اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا فصحيح ان كل اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر

واجب وممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والدر المصنوع مع انه ربما لم يراحد بعض آثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا
مثل بعض الآلات المصنوعة لمعرفة الناظر والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من آثار الممكنات فيلحق بها بدفع اصل الكلام
المتوهم ويثبت المطلوب وبذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان
التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان
كثيرا من آثار الممكنات نظري لاثريته استفيدت من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وانا نقول ان البق والذباب والبعوض
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم المحققة بممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذلك انها ايضا
الى مؤثر واذا الحق به عدم مؤثره صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الآثار التي
يعلم انها من سنخ آثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الآثار
التي يعلم انها ليست بحسب فطرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطرة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هو اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة
الغريبة العجيبة الصور في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة المهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام
الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني فكل واحد منهما يحتاج الى ناثر ومؤثر فتحقق الناثرات الكثيرة اوجب حصولا في الخارج من حصول
ناثر قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل اعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون
بعض المصنوعات دالا على الصانع ولا لنسبة مرجحة بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايضا لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره وان لم يقدر على تنبيه وتحريره
والزام تعلق المنطق وقواعد البرهان العامة العوام تما ينادي بفساده البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها
المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من الطبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فيأتي بالاشعار الموزونة
المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من فوائد
المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفائدة الطبع ومعرفة السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الفنون
وعالميها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم فطنتهم لان تلك
البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناشئ عن ذلك ولم يناقش احد منهم في انه كيف حصل له العلم
مع انك لا تعرف المنطق وايضا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وجلة البعير طلاقان مثل حب البراهين فانه قد يطلق
الزمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الزمان وانه انفصل من زمان خاص
وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الزمان قبل لحاظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب على الاول لا يستلزم الاضافة
كون المخاطب مالكا للزمان بخلاف الآخر فعلى الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الزمان الى الزمان ولكن الانتقال في الاول
بنوع وفي الآخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة
فقد يحصل الانتقال من الحب الى الزمان وقد يحصل الانتقال من حب الزمان الى الزمان وكذلك حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال
من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير

فاطبة

وقال انه

وقال انه يدعى يعني اذا راى جلة البعير من بعيد فيحصل له نور استحضار انه جلة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه
وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك فليفهم
ذلك الشك في قال المحقق في المعارج بعد افادة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم رضا لغير الاكثرين احتج ره بانتفاء نفهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم بجزم العقائد بالادلة القاطعة لا يقبل قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال لان النبي ص كان يحكم باسلام الاعراب من غير ان يعرض عليهم ادلة الاحكام ولا
يلزمهم بها بل يامرهم بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول هذه الكلمات لا بد
ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرها ان ظاهرها عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب عليه فيلزمه الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع
بايمانه فيها فيرد عليه ان الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر
في العدالة الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او يحسن الظن ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر لجهتين من احدهما بقصد حصول اليقين والخروج عن
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان
الى ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا الا بالامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويخرج
عن سائر الاديان لتاخر الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الجهة الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى العلم قد يحصل بشيء اخر
فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما يتوصل به الاخر حراما كما اشرنا اليه في
مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد سقط اعتبار وجوب النظر التوصلي
الى الاسلام وبقي اعتبار وجوب الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي يعني اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى
وتكاسل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضا به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب
وكذا قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايقن واستدل على مطلبه بالنظر
المشهور الجاري مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس

التحقيق الثاني

واجب ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والرمل المصنوع مع انه ربما لم يوجد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان تلك الصانع
مثل بعض الآلات المصنوعة لمعرفة الناظر والقول بان التتبع يفتقر الى حكم بانها من افراد اثار الممكنات فلحق بها بدفع اصل الكلام
المتوهم ويثبت الحكم ان بذلك القدر الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب بعضها اثر الممكن فان
التمييز بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتهما اثريتهما وبذلك ظهر ان
كثيرا من اثار الممكنات نظرى لا اثرية استعينت بالاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والبعوض
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة وكلا انها على انها اثرها ممكن كذلك انها بعضها
الى مؤثر واذا الحق به عدم تأثيره صدوره مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي
يعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة ذنب الجعوز فكذلك الاثار
التي يعلم انها ليست بحسب هذه الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطرية الاجسام وليس مراد الاعرابي والجعوز للاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث انه بعير او يكون الذباب بعد تخريب الجعوز ان التخريب من الجعوز بل هو اولى بالدلالة اذ يحقق الامور الممكنة
الغريبة العجيبة الغير في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة المهينة كالبعرة واثر القدم لا يستلزم
الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل منهما يحتاج الى ناثر ومؤثر فتحقق الناثر الكبيرة اقرب حصولا في الخارج من حصول
ناثر قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل اعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا اليه فقد يكون
بعض المصنوعات دالا على الصانع ولا تسرية موجبة بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايضا لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو النظر وحده وبدونه لم يقدر على تنبيه
والزام تعلق المنطق وقواعد البرهان العامة العوام تنادي بفساده بالبديهة وليس ابتناؤها استفادة الجهولات واستعلامها
المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فيأتي بالاشعار الموزونة
المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذا شيء من وجوه
المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع ورد العجز على الصدر ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لافادة الطبع ومعوج السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الفنون
وعالميها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين القصيرة مع عدم فطنتهم لان تلك
البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناشئ عن ذلك ولم يناقش احد منهم في انه كيف حصل لك العلم
مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وجلة البعير طلاقان مثل حب البراهين فانه قد يطلق
الزمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الزمان وانه انفصل من زمان خاص
وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الزمان فيلاحظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة
كون المخاطب على الكالزمان بخلاف الآخر فعلى الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الزمان الى الزمان ولكن الانتقال في الاول
يبقى في الآخر مقصودا بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة
فقد يحصل الانتقال من الحب الى الزمان وقد يحصل الانتقال من حب الزمان الى الزمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال
من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير

فاطبتر

وقال انه

وقال انه يلحق بعنق اذا راى جلة البعير من بعرفها فيصل له نور استنبط انه جلة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم
وهذا المعنى عبرها صورا الاعراب ومراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه
وان هذه الجلة لم يتصل بها نها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك فليفهم
ذلك الشك في قال المحقق في المعارج بعد افادة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
عن جابر فهل هذا الخطاء موضوع عنه فالشيخ ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الامصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم مخبر العقائد بالادلة القاطعة لا يقبل قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محو ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا
يلزمه بها بل يامر بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول هذه الكلمات لا تلائم
ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد بمعنى ان الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان الحقيقي فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع
بايمانه فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر
في العدالة الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او يحسن الظن ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له جهتان من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج من
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان
الى ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويخرج
عن سائر الاديان لتاخر الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الجهة الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى الحق قد يحصل بنوع
منه من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالوجه الاول وان كان ما يتوصل به الان حراما كما اشرنا اليه في
مباحث الامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد سقط اعتبار وجوب النظر للتوصل
الى الاسلام وبقي اعتبار وجوب الاخر فراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي يعني اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان المكلف يعصي
ويكاسل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده ويتوضا به ويصلي فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب
وكذلك قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو اليقين واستدل على مطلبه بالطرق
المشهورة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس

الجهة الثانية

الاصول في مقابل الفروع وأما على خصوص الاصول التي هي دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن ضد
الاسلام ويتوصلوا الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء لسائر
الاديان وكذا الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين الحق فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معناه يجب تحصيل اصل الديانات
مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته ما يؤول الى ما هو الحق المطلوب فقولهم يجب العلم باصول الدين معناه
يجب العلم باصول الاسلام وكذا كل دين مقطوع في زمانه الخاص به وفي قولهم ترك هذا الواجب معقول وهذا الخطاء موضوع معنى حتى
انه يتم بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الآخرة انه يتم فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب
يكفر ما ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو
غير ثابت والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالقاصر
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ انه يتم كالمستبصر وان كان في
بعض كلماته ما يصرح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جملا اذا وافق الحق كما سنذكره انه يتم هذا غاية توجيه كلام الشيخ
واقول الذي ابتنى في العدة تماما بناء على مطلق المحق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد
ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريراتهم
على ذلك واورد عليه ان طريقتهم انما كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم التكبر عليهم
واجاب عنه قال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد المحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه
وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لانا لم نجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان
يكون جهلا وذلك لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف عن الاقدام
على عدم القول بذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد
فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مقتربا باعتقاده ما لا يأمن كونه جهلا او يستند اليه وانما يعلم
ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وستبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسمع ذلك
لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقول مما
ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملته او بتفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا
فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تقولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة مما يصح
الذي اعتقده ان المقلد المحق وان كان مخطئا في الاصول معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه
على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في
كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يعتقد عليهم ابو الهذيل فذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان تاريخ الحجج والكتاب
صنفا غير ممتنع وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول
ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يفهم
من الاخرين ويمكن دعوى ان الشيخ يلتزم بذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل قاطع والثاني ان وضع مخطئا
مقلدا اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما

على ذلك

اخذوه من

اخذه عنهم اكثر مخلهم متساوون في العقول لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلده غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في آخر كلامه
الاول لمقلده اهل الحق وان كانوا متفقين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في عدم الاختيار اي انهم
بالغرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ الثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلده اهل الحق
اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن ظن بهم واختيار جهل حسن الظن مناط للاختيار
مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاختيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان
كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على الميل السابق او يزيلان فيه فنشاء بقاء كل منهما على الحال
السابق في الاول وهو بقاء الاطمئنان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فلزم التساوي في الثاني تغيرهما وعدم الاعتنا
بامر دينهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يصح اصابة لسبب التزلزل والقول بان الكفر هو
الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغايته الامر صار عدم الاسلام في جانب المقلد الحق غير وجيه لانا مع قطع النظر عن ان الكفر
هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الآخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام
وعدم الكفر وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل لها بالثواب والعقاب
فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثاني
ان ما ذكره من تقريب الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال
السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا
ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه عن الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة التنبيه والامام والعالم
هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن
والتنبيه وبهذه يظهر ضعف ما ذكره عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة
بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمئنان الحاصل منه
سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز و
الاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان العفو اما من
جهة العفو والوضع مثل ان الفقهاء كانوا يعملون بعلمهم بالواضحة او بالقرائن شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة عفو
او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت بالاجماع وان له باثباته الخامسة ان ما ذكره من وضع الخطاء لا يدل ان
يختص بالعدول الثاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية ح وهو مردود عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما التحقيق في كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا
ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على
عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او
من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن
الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لاجل انه في زمرة المسلمين او لانه يستتم ايمانه ويشيده ويشدده على التدريج حسب ما اقتضاه
المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين انما الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين الحق
وغيره والفرق بينهما خالف لقواعد العدل والايات الاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
لا تنافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوعد

حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الآخرة وقد اشترط ان اطلاق
كلام العلامة وغيره من العلماء لا يدان ينزل على غير الغافل والجاهل وتما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف
هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف بالمعارف في الذكر ان بلغوا
عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم الدالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة
وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك
اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق
بتحصيل الحق لنقصان عقولهن فصلهن لعدم التكليف وعجزهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر مورد اللحق بالنقصان
واثقل حملا لتحملهم احمال الاناث وتكلفهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل الندب في امر المعاش من فرضه ليكمل لهم فيه الثواب
بالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمته وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعداد
المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما
عن الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وما لما بوجوب النظر ركا للاستدلال
مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد
عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء احكام المؤمنين عليه في الدنيا فلا يبعد جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدونه فالاصل
والرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بنفسه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل
معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يقول من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين المرسلين للاشكال
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري
في سائر الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي
الآخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في
الدنيا والآخرة وكذلك هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند اذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجو في الآخرة ومنه
يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم بحصول المقصود
من الاطمينان بالعقائد الحقة التي هي كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والجدل
وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظن ومرجو في الآخرة واما المقلد الجازم
في الباطل من دون ظهور الحق والعناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجو في الآخرة بعدم اتمام الحجة وكذلك
الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمناه
في المقدمة وقد تضاعف الكلمات بظهور ان حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما الجهلة دون فالمشهور ان الجهل
في العقليات واحد والاخرى مختلفة ثم قد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنبينه في الفائدة الآتية ان شاء الله تعالى الثالث
المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب الذات المسبح بجميع الكمالات
المنزه عن النقائص وترجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل
القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به ولذلك جعلوه احد الاصول

الثالث

الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في
تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع
عليه مما جاء به نبينا ص اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط
الميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يعلم البتة في كيفيتها من اخبار الائمة
ثم ان المقام الذي جعلوه احد المراد الاصول الخمسة يمكن ان يندرج فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسمانيات وان قلنا بحكم العقل بثبوته في
الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال الخمسة انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احد المراد الخمسة
بالاستقلال ايضا ولكن لا يخصوص الجسمانيات لتحقق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صارح بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان
بامامة الائمة الاثني عشر ص هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يخص
الكلام بنبينا ص وائمتنا ص فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما
النظر في جزئيات احوال النبوة والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبينا ص خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين
وكون عصمة الائمة ص وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض
الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج
غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتأمل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص
كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة
الوصي وح لكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التأمل
في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان
الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفة النبي ص وصفات الامام ص وجزئيات
احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقائع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة
ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك
بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة
اذ الدليل على حقية النبوة وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقق ذلك وان الضروري
الذي يستلزم انكارها هو الضروري اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في
كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وقد
كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع الناشئ كون ظاهر
النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا
لاهله هل يوجب تكفيرهم في هذا الخلاف ام لا واما كان معنى التكفير في انكار الضروري هو صدق النبي ص لانه ينكر ما
يعلم انه مما اخبر به فالمعلوم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان هذا الشيء مما يعرفه كل احد دخل في
الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان
القطع والجزم بحكمه بعد ضروريا بحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء
الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال
مثل حرمة منفعة القرض ودجان مطلق صلة الرحم ودجان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية

يجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول ويكذبه وهذا العلم اما
يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحد من الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا يبعد ان يكون
الحد من قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم بتمامه مع قولهم اردوا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه
الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاخبار
عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ
الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاخبار الاحاد والمسائل الظاهرة
لمن كان له سبق ابن الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب العالم المثال المرئي في حال الرؤيا
كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والنار هو التشبيه
والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن
بسبب ذكرها للاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث
العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلة العظيمة
والمذلة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادتهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في
الآخرة بذلك اما عدم التعذيب في الآخرة فللزوم الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب
احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن
ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام العقد المسلم من الشارع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره
انما هو من جهة استلزامه لانكار النبوة بداهة كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه
بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهمه من ضوابطها فهو بسبب هذه
الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث
التقصير في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي ص مع علمه بانه قاله
والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من
اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما
علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كان او علما ثم اسمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك
الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما تحصل
بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني
كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا اكثرها من باب الغرائز والتسامع والتظافر فان علمنا
بوجوب صلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذا الطبقة من
سلفهم وهكذا الى زمان النبي ص على شرائط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر
فكما ان الافعال قد يصير ضروريا فقد يصير العقائد ايضا ضروريا فقد نرى الامة عوامهم وخواصهم يقولون
بعد الموت حوض وجنة ونار وحور وقصور ويريدون بها ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر
الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا ثم فمن قال انه لا حوض
بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي ص فهو مكذب له حقيقة وهو كافر واما من يقول

ان كل ما اخبره النبي ص حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هناك جمعا
كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه او المثال
كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا تجوز فيه فجوابه من وجهين الاول ان التجوز في فهم الكلام هو مخالفة
تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار
جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلونه الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملقين
اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالتجوز انما هو فيهم حاملي تلك الايات والاخبار وقد اطلقنا
والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى ربهم حاملين فقد الى من هو اتقى
منه فحملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار نحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من
هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم
ذكره عين ولا اثر الثالث ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب
القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة فيه وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على
ما اردنا وقيده ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشيعة بحملهم الكلام ولم يغلطوا
فذلك منهم منة عظيمة على الشيعة فيرجع الكلام الى بيان ما استووا وتفهيم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا واراد ذلك
فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نقول متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونحن جاهلون
ظاهرها لكون نهج الظلم والتجسم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرميم فلا
برهان قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز
العدول عنه سابق الى اختلاف المعتبر وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية
القوة ما لم يبلغ حد اليقين والتسليم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك وذلك لان
كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البحث على الكافة فان قلت ان
حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما
فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يحصل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا
يؤول الى حمل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فان
ايضا على ظن من دعويك قلت ان مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماع
المنقول والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب التدين بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة
والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب حقيقية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار
العبودية من الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار الذلة وانه خلقنا من تراب هكذا قيل انك لست الامة الا اخبار
والايات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذا اخبار
عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار والاجماع
بحيث لا يحتمل انكاره الا المكابر والمنكرون بعد قليلة منهم طريقتهم الى منكري الشرائع راسا من حكماء يونان وامثالهم فالمنصف
المتامل اذا لاحظ الطريقة واربابها والمخالفين لها وطريقتهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك بنظر

بلغت د

ما اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي
فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من نفي اصول الدين انما من باب ما يقول الى انكار احد الاصول بالذات كانكار
مثلا والى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر النبي به عالما بانه من النبي والاول مع التقصير يستلزم للكفر في الدنيا
والعذاب في الآخرة وبدون التقصير يستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير
يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب غاية الامر ان الحكم بكفر منكر الضروري من الناقل التام منه حق يظهر ذلك الامر
بخلاف فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن
ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي وبتوان كل مجتهد يظهر له ان الامر الخلافي ضروري لذيه بمعنى انه مما لا يشتبه
على احد من اهل الدين فيحصل له الظن بذلك يجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الخبر الخاص المنكر لاصل
مما يحصل في هذا الشبهة لم لا بل هذا اللفظ معتبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من الدين فهو منكر للنبي ولا يمكن
ان يقول مثل ما يقول في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر النبي به وهو لا يحصل الا بعرفة حاله بالتفحص
اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمداول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يجري الان جريان على الظن
واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر
كما هو التحقيق فالم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه مع ما مر اذ قد الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يجب الاشكال
هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد من العلم بالكفر
بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت والاصل ونفي العسر والحرج وقد
الحدود بالشبهة يتفرع عليه ان العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل اخر لكنا رأينا ان نذكر بعضها ونبين بعض الاصول
لتكون بيوتنا فوائده وعموان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فصل** الاصل ان ضروري الدين
كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج من المذهب هذا فيقع لا بد ان ينبه عليها
وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشبه ضروري الدين بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب صلاة الجنازة
ضروريا عن النبي فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف غيرهم فتامل **فائدة** اختلف العلماء في ان كل مجتهد
مصيب كما هو حكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات فذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا
ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان التنافي للاسلام مخطئ اثم كما في اجتهاد امام المجتهد وما
خالف ذلك الجاحظ حيث قال انه اثم على المجتهد وان اخطأه لا يأثم بتقصيره بالغرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا وظن
ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان
اراد ان تكليفه على الظن بمعنى ان الظن في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم قبل الظن ان اراد الخالف هنا من الاصل
وعدم الخطأ انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور نصوب الصحيح
والتخاطئ لمن اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة
بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلت ايجاب حكم الكفار
عليه ان اخطأ الاسلام احتج الجمهور ان تصفح كلمتهم بالعلم ونصب عليه دليلا فالخطأ له مقصر فيه في المهدة وجوابه
منع التكليف بالعلم بمعنى ان يريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي ظن الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من
يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وجمع ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى الخفة وعذاب الآخرة وان لم يكن الاكتفاء

جهة نفي احكام الكفر اذ لا يلزم الظلم على الله وان جعل المتبلغ التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فتساوى فيه
الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب ونسلم
مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما وابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الآخرة ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع
هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نعم انا
على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر لشيء بعيد
من الصواب بل هو دعوى مصيبة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة
في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكل ما ذكروه
من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن
ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا
في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب اثاره في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالمعنى اذا جاهدوا في الله بتدبر الى الاسلام فاذا لم يجتهد يظهر انه مقصر اقول المراد
بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة للاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله
يعلم الذين يجاهدون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار والمحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا
ولنعينهم على دفاع الاعداء باصلاح الحجة والبرهان واعلاء السنة والسنان ولنعرفن عليهم بعد ايضا سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصل جهدهم بدون اعانتنا او لنكلفن لهم بعد ايضا جميع السبل ولنجعلن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها
مع ما هدوا اليها فلا كلفة في الآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في
الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا ثم بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان بقاء الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود
مجاهدة في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا بدل نبوة موسى وعيسى
بنبوة محمد ثم مع ان كلمة جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينسب اليه بعد المعرفة
واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابرهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع
رسول الله ثم لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم
والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمتكلم في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهد في المخالفة فيه
كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو
مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون مقصرون وبالعكس وورود
هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الآية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل ههنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن
جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على فناء
الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعون بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وقال عنهما
والجواب عن ذلك ظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وفنائهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب
المقصر منهم في الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فمنع الاجماع في غير المقصر لزوم الظلم عليه تعالى واما

ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا وبتقييد ذلك قول
امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المرقمة في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون
آياتك ويكذبون رسلك واما تجرى الجاحد فهو ما تمر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف
ما لا يطاق فان المفروض انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنقيض فهو اضطراري لا يمكن التكليف به
وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل ههنا بالتقصير على فرض التقصير
ثبت استحقاقه هذا حال العقائد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان
ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب منها اجر واحد
وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهد بل بعيد كما ذكرنا بل ذلك ما لا يخفى الا على المستضعف
من جهة العقل او المعاند المقصر ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل
من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام
في امثال ذلك مع الجهل في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم
بتعذيب من اخفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهد
الكامل لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتأثيم
ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتأمل واما القوانين
الشرعية كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب منها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن
تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين فقد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي
ويحكم الآخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل
الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم
اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله ثم فيها بل حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله
في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد
من اخطأ فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة ره في نهج والشهيد الثاني ره
في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين
وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان
مخطئا فاسقا ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ ره بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا
الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس فما الرأي ثم المقائلون بالتخطئة من العامة
اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدين من عثر عليه من باب الاتفاق
فله اجران ومن لم يصب فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون
بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ آثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل
انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل الخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مأمور بالطلب كما فان اخطأ او غلب
على ظنه شيء آخر فقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب

الدين

اليه اصحابنا

اليه اصحابنا وقد ذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب من مواصلة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض
من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد التقصير
او انهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات تلك وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب هذا وان كان خبرا واحدا الا انا لا نتلقيه بالقبول
ولم نجد له رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير
المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا فالقاضي يرد على اخيه الحكم في حكم من الاحكام فيحكم برايه
ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجمع القضاة عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم
جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد وامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام
انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه واداءه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما ذكره
ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما نستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه عليه السلام على العاملين بالقياس والرأي لا
بالكتاب والسنة ولهذا يشير اخر كلام الشيخ ره في العدة ويقيد به ما نقله من المذهب من مشايخ الامامية ان مراده
انه لا يجوز التعبد في حكم الله الواقعي وان امكن على التكلم بالنسبة الى المعذورين في زمان الحجة والاضطرار او لسبب الغفلة
في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المختلفين بسبب تقاصر الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله
لا الى الرأي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض
ما يوضح المقام فراجع وتلاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من حيث ان القائلين بالتخطئة يقولون
التصويب على التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من
اصول الفقه والكلام وقد مر نظيره في الخبر وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد المسئلة فروعا وتبعه
في بعضها غيره مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة اذا اظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والتصويب
عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا وانما قول اخر ان المستدبر بعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان
المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله وفعله على
الاستحباب حيث يغير الوجه في صحة الاقتداء به قولان مرتبان وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انقاذ
المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه في مأخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه التفريعات تامل
فان القضاء والاعادة انما يثبتان بامر جديد كما حققناه في محله وسقوطها لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق
صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول او لاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة
ولا عدمها على التصويب لا منافاة لكون الخطاء في القبلة يوجب القضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيهما صوابا وان استلزم
القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الرأي ثم فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند
غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فرع الاواني الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى طهارتها
بذلك ويجوز للمجتهد المقلد مجتهدا اخر يخالفه فيقلده عموما البرء معنا انفاذ الحكم الخاص المخالف له ايضا وجواز انفاذ الحكم

ونبيهم ظ

عن ظ

الخاص المخالف لرأيهم والكلام في امضاء القضاء السابق جزما عن غيره وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب لعله لما ذكرنا
قال صاحب لب في آخر البحث وكيف كان فلا اري للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل **فائدة** يتوقف الاجتهاد وكذا
على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان
يعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة ويصار بها الى جهة الغير معانيها بالمقول والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف
ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بكون المجتهد صاحب
اللغة كالمستمعين للخطابات الجارية مع النبي صلى الله عليه وآله والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال او معارفة كلامهم بحيث يحصل
الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي الفج لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة
مراد النبي صلى الله عليه وآله والائمة بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذا المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم
عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتبحرين المدققين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مبني على البحث عن معرفة
نفس المكلف والمكلف يجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما
يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة والبعض بها لا دخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفهمه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه
على شيء على فرض حقية هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لو يقصر في استفراغ وسعه شيئا يجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة
والايمان لا يحصل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض حقية المباني فهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم
بالمعارف الخمس لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة
وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب على الظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسألة الفقهية فاذا
قلنا ان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسألة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو المتوقف
عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المآخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون
الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات غير بديهية طبيعية لا ينافي الاحتياج اليه فيما
عرض الذهن من معرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط
والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في
الاستدلال لضعف ذهن الانسان جاز الخطأ في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطأ في الاغلب السادس معرفة اصول
الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك
الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف فانها لا يتفاوت الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والاذان والاقامة ونحو ذلك ويكفي
في الاصول الظن فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسائل الاصول قطعية لا يتعين العلم بها فلا يحتاج فيه الى الاستدلال اليه
سابقا وقد يتوقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما ورد بلغة العرب
او ان يدعى انهما عرف الشارع وعرفنا بل نعلم خلافه في كثير وشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما
سواه او اصطلاحا وانما الاعلام المراد الاصطلاح وعلم الغيب لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فيحتاج الى معرفة
اذ المكالمة كانت على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين مشاركتنا معهم في التكليف

لا يستلزم كونها غالبين يحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الله او عرف زمانه فان تمسك بالتبادر واشباهه فيثبت الحقيقة في عرفنا
او في اللغة ثم تقسم البراءة لعدم النقل والتعدد فيثبت عرف الله واخرى تمسك باستقراء كلام الله وتتبع موارد استعمال الحكم
بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه من ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي
والمشترك والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه يرد الاعتماد على
الفهم العرفي لا على ما استدل به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة العبد بارتفاع الحكم عند انتفاء القيد وايضا
ثبت بالاجماع والاخبار ان منها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهرا ذلك الاخبار
صريحا لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها ايضا نعلم بالبيان ووقوع التعارض في
الاخبار والكتاب مع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك
يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلاف الكثير
والاختلافات الظنية الخارجة الى التقدم والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الاخبار
المتعارضة مضافا الى المباني المعتبرة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شأن كل احد بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل
زمان فلا بد ان يكون المكلف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
وان الاجتهاد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هو وهل يشترط كونه حيا وعادلا واما مثلا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في
الوقائع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد النظر او يجب التعلم
بمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثالث ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك
في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به العقل او غيره
والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيها البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف عن
ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل او عموم آخر خلافه فهو اتفق
اجماع العامة في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمها واذا وصل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا وهل
ما لو امر الله بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا وهل
لو امر الله بشيء العقل وان كان يحكم بان فعل مقدمة ما لا بد منه في تحققه لكن الكلام هل ان له بذلك الخطاب فعل هذه المقدمة
ايضا بان يكون هناك وجوبان عقيب متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدمة ما
ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل المفتقرة فلا بد لها من تأخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمة ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورد الاخباري
على احتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا ينبغي الاعتناء بها على من له ادنى تأمل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم
يطلع عليها حقيقة ولا يجب اتباع كلام يحقق فيها ان علم الاصول قد حدث بعد عصر الائمة وانا نقطع ان
قدماءنا واصحابنا اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك فلم تنهم
على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا بان ما
ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم ممنوع وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوينهم العلم لا يدل على
وجوده واسأل لعلك تقف على ما ذكرناه وان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو وناسبه فهل يكون

بيان الاجماع

اشكال بالاخباري

مثلا ان نقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فانه ضعيف ايضا كذلك بل نقول بحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود
ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجود مسائل
وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعلمهم بغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك على
احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا
مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقل
افعلوا فما وجه الوجوب وقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب من باب الغلب انه تعالى قال في
الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط
في حكاية قول ابرهيم ع بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم
ان كانوا ينطقون وكذلك في بعض الاخبار دلالة على ان هذا التعريف يدل على الحصر ايضا لا حكاية مضار الزبعري مع رسول
الله ص معروفة واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة
من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية
عن رأي رئيسهم وكذلك النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا لا ثم كونه من الحدثان بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر
من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وحضر الصادق
في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة الحلي في البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على
الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن بعاقل اذا دار الامر بين النفي
والاثبات وترد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة
قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين
بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون
في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليلا مما روته اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل
عليها وذهب بالحوادث كثير من الاخبار او لسبب آخر لم يتنبهوا لها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي اخفاء العلوم
لدرجاتها كما هو الذي يدل في الفروع ازالة بحر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور الغير المتناهية وضعه وكذلك تعلمها فقد تغاير
احوال الازمنة بل الاشخاص في زمانين فقد اقتضت المصلحة بظهور ما لم يظهر في الازل الاول وقد يقتضي المصلحة ذكر بعض
دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على
انهامهم لا مكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريق في اصول الدين ايضا فان النبوة كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين
مع ان الاسلام امور كثيرة صلاحها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله عن الشريك والتطهير والجسمية والمكان وما
يستلزمانه وكونه منزها عن الصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم ضد
القبح واللغو عنه ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبوة وعصمته وصدقه وحقيته وما جاء
به واخباره وما قد يوحى اليه بعده من الخلافة وغيرها وكذا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الازمان الاولى
فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن
التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان زيد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حجية

دونه

العلوم

بجلائها وثبوت اشارة المعصومين انها مجلا لبس بدع فيما جرى به عادة المتصدى بابراد العلوم حيث تزايد يوما فيوما بحسب
تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام
المتلقاة من الشارع المتداولة في افهام حاملي الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وقرروه في
كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد
ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله تعالى اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب الغصب
كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها ينشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة
على القول به بناء على الدليل المشهور ومن لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما ينشعب من
هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة
ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي
للبطلان او موافقة الامر مقتضي للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يتبين اساسه على احد الطريقين لا يمكن
له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته
ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم
وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الانتفاء
كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول
للمستفتي لا نسلم ان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يعتبر ابا
ابا الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخر جرى عن الاحكام الثلثة الباقية
وفقد النص المتبين على احدها فح يعمل بالعمومات المطلقة على بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذا او يتركه
عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف فبالجملة فنحن بين كانا متمانعان لا نحتاج الى المقول
الظنية الماخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ ونهافته فان الصلوة في الدار الغصبية
مما لا اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمتها جاءت انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط
لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط
في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فالمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف
مع الجهل للزوم التكليف بما لا يطاق فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا
له قلت ما نقول اذا تاب ورجع واراد التطهير والقدر المسلم من جواز ما ذكرنا انما هو مما التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققنا
لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصول فهو خبط
لاحد شقي المسئلة الاصولية شمول الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من
اخبار الآحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد ليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك

العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل
عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية
المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت
من اين ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع الحذور ومع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا
على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال يجوز اجتماع الامر والنهي في محله ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا
المقام وايضا نقول اصل البراءة فالاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه مستفادة
من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده
وضدها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كونها ظنية
وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من العلماء يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية
يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزام التكليف بالمحال والتكليف بالمحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون
القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر
وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق والنافع والاحسان
وقبح الكذب والضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخر
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتمسك بذلك
ظنا وما استفدته من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن ان
ظن المجتهد فالا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد ثم ان
ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه
بوجوب التقليد المنتج عنه بجهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل
شخص حكم سلطان على ناحية وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالتفاحص والعمل بما
والتهي وبين له الفاصل عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل
الاصول والمنطق فان استخفاف للذم ثم مما لا ريب فيه انه قوله تعالى وعوده انه وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم
تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم
الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومنوجها الينا لا الحاضرين وغائبنا
يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع ونعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم
من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما التجوز هو ما اراده المعصوم
وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له ثم وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقائق
الشرعية والنقل فالاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية وما ذكرنا يعلم الجواب
عن المثال المذكور فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما
فالمرجع والمعرف كان عندنا يحتاج الى مسئلة اخرى فيها يبدو من القواعد المتعارفة التي يبنى عليها وان لم يدونا ما
على التفصيل ولم يضبطا على الانفراد مع ان لنا ان نمشي مثالك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول
من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهده اليه مع احتمال النقيض بعد ذلك وتخصيصه وان مراده هل الثقة النفس الامري او من هو ثقة

عند الملك

عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا
نقله الثقة بعد نقله النهي فعلى كلا من هذا المراد ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذلك النهي بعد الامر وغير ذلك
من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم يسيب اتحاد الاصطلاح وتقادم
العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب
مما ذكره من قوله وبين له الفحص عند تعارض الاخبار فان بيان الفحص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيضرك وان كان من
الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار
دونه وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة وتعيين نقد الاقوال
وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سابقا على المفصلة الذي هو اساس الشريعة مع انا
لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فقهكم انما هو من جهة رخصة الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فما
تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة
الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق او لم نعمل على
فهمه قلنا انظروا ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجماع الامة والتمسك في قلة رجوعهم في مثل ذلك الى العمل باصل البراءة
او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية
شكوكهم ومنها نعرف حال ما لم نذكره التاسع العمل بتفسير آيات الاحكام وما ورد فيها من القرآن او الكتب الاستدلالية بحيث تمكن
منها جمع يريد وهي خمسة ايضا عندهم وبعض الروايات الواردة على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة الجنة
واعدائهم او ارباعا فيهم ثم وفي عدتهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها
كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم وقد مر الكلام
على حجية ظواهر القرآن من الاخبار وبين الجواب عنهم فراجع العاشر العمل بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عند
من الاصول المعتمدة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواضع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص
عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر الثامن العمل باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان
العمل بالاخبار مشروط بوثوق الرجال والاعتماد عليهم اذا بينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة بها اشرنا اليه في بيان
شروط العمل به وان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبدل على
ذلك تفاوت حال الاخبار وتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي
امكان حصول الظن باموره الخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل كل الموثوق والحسن ايضا بل كثيرا
ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لانضمام الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع انه قد ورد في
الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وقد اوردنا شكوك الاول ما نقل عن ابي محمد ابن الاستراباذي وهو ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحظنا فيها بقرائن معينة للقطع اقول ان نحو
قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وسنعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال
معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فكيف بنا الا عرفت هذا
فنقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة

الثالث

التاسع

العاشر

الثامن

الثالث

الاول

فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاصدقية ونحوهما قطعا سواء كان [illegible] الكشي والنجاشي [illegible]
ذلك فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مما [illegible] الدليل فان وجه
الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي القطعية في الجملة لا قطعية جميع ما فيها [illegible] المقطوع بنفي قابلية
القطعية وان لك تعيين ما هو قطعي وما ليس كذلك مقبولة عن خطائه وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدلية والاصدقية
والانفقهية ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي
سئل الراوي عنها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي كما انه لا يجوز صدور
التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية
لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وصدقه فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا
يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة معارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابين والفالين قد غلب
عليهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور وهذه الروايات ايضا مندرجة
فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا منها انقطع بالقرائن الحالية او المقالية وان الراوي
كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء والكذب ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب وفاسقا يجوز صدور هذا النوع
من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي
يعني انه عرف من خبره في نقله الروايات واحتياطه مثل تردده بين المتضادين المختلفين ومثل قوله في الموضع الذي يشك اظن انه قال
كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامامه وليس شيء من هذا
الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الروايات الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية
خبره اينما يروي فاقول ما بينا ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة حال الرجال فقد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس حصول
معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة
رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله
متواترا عنده مثل الصدوق فكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الروايات عن هذا الاصل اذ لعله نقله عنه معنعنا
عن اصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء
بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا
ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل
الصدوق غير عزيز وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما يدل المراسلة لترويج الباطل ويراق
من نفسه الزهد والورع لغرر الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا في زماننا فانه
البعد نعم يمكن حصوله للشافهة الحاضر المعاصر للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار
المشتملة على ذلك بعد الفحص او ازيد وسيما مع ادعاء وفوره سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكر
ان هذا الراوي لا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير
منه وسابعا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال
الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر
الاصل عنه وقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدور

الاحتياج الى معرفة حال الرجال

الى معرفة

الى غير ذلك من الابحاث التي ذكرها الشارح وعليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد بوب هذا المقام بذكر بحث العلم
العادي من القرينة التي ذكرها المصنف لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدق اليه وصيرورته في آخر ان بعض الاخبار
وتعبير قولهم بقطعية الاخبار ونحوه حصول العلم بقول الاصل وصدوره عن المعصوم وبصدقه مثل الصدق فيما
استند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو حصول
خبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي
اعتبروه في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد
ولا ينافي هذا الجزم بجواز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بموت زيد الذي غاب عنا لحظة بجواز موته فجاءة
ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز
العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر لتوقفه
بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعدما عرفوا العلم بانه غير محتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاواني الموضوعة في البيت الذي غبنا عنها بعد ساعة علمنا قطعا
بالعلوم الذي نقطع بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا اللذين جريا العادة بعدهما
فلا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبي الذي هو صاحب المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك
في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بان يراه بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك
انما هو ظن متاخم للعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والفطريات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا
النقض منقول عن العلامة ره في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل
النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال الغيبة
بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام مادة يقتضي انتفاؤه فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي
امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع
بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاتا لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في
المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤوفة في نفس الامر وتشتبه
عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره
من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها
فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال
بذلك والمصنف ذابه ونقطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يحصل
خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في ان حصول العلم وقت المشاهدة لكن لا يلزم تحققه بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه بعد في وقت آخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم
لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة
فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف وان العادة لم تثبت عدم انخرامها في مثل ذلك
والى هذا القدر يحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو اشجار واثمار ويتردد

نسخة بالعلم

اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اهل الحرب هذا البستان
وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن به
من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه ولم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقع
مثل ذلك في مزرعة ما تنا كما سمعناه وانا اذا سئلنا في الصبح عن العلم بوجود بستانه ينتج عن السؤال ولكن ان نبهنا
وقلنا فلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك وجعلها فاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك
ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة البتة باستصحاب الحال الثابت بمقدار ما يحصل
بعد التأمل والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الطباع
والمقامات والاوقات وهذا لا يحمل التفيض ابدا واحتمال التفيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في زمان
العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب
الوقوع في العرف العادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال التفيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالتنبيه الى
حالة التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر مع الغفلة على وجه من الوجوه ويحمل التفيض عنده بعد التفطن في الامر
الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحمل التفيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص بالتعيين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحمل التفيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا
يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن الخلاف فانه الحقيقية والمجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في
الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بالابطال لولاه ولما يستفاد
من تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي يقع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار
وان ثلث الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالتصحيح هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن
ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعوته من عالم منصف
ان دعوى مثل هذا الجزم من جزم الشفاهة الحاضرة مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان
واما دعوته في حق اخبار كتبنا بعد ما دار الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات
والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف الكثيرة
في الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى الاصول بها مع ما يطرق من احتمال الاشتباه في شأن صاحب التصانيف الكثيرة
ايضا فهي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم عليه السلام في غاية البعد فضلا
عن جميع الاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويزول بالتنبيه والتفطن لاحتمال
الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها ما عند
بعض الاخبار بعض قرائن التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك والى هو
في غاية التدقيق ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الشيعة العالم الورع في كتابه الذي اعتمد عليه
الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل بعمل او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام
بطريق القطع منهم وفيه ان اظهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق
ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون التأليف من جملة الهداية والارشاد لا يوجب كون
الرواية قطعية الصدور واتمام ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل الاستفادة من سيرة الائمة وطريقتهم

المضنة الثانية

المضنة الثالثة

بجوزه كما اشرنا اليه في صدر وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان
مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيف وكيف كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الجبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية
الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق من معلومية حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم
امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الا منضما على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بظنه
عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره
يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد ثبت بالضرورة وقد ثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع ارباب
الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوع وسادسا ان كون الاصل قطعيا لا يوجب قطعية جميع اخباره متابعة مع قوله في ذلك
الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا انه لنا
لكنه ذكر القطعي عنده واتى له بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا
عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر ويحتمل كونه معتمدا او غير معتمدا ايضا يعلم من علم الرجال ومنها
ان يكون رواية واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء لا يستلزم ان غير هؤلاء لا يحكم
بصحة روايتهم وكذا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون
وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتأخرين لا تدل على
القطعية ورابعا الشهرة بينهم ان اراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انه قاله المعصوم فهم يقولون ذلك بحصول القطع
بذلك من جهة التواتر او من جهة احفائه بقرائن توجب ذلك ثم يقولون القرائن لا توجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب
والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند
المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر
مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال
وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فاتى لنا بالقطع بالتعيين وخامسا
انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه انه لا يكفي
ذلك لنا مع ورود سائر الايجابات التي قدمناها وغيرها اقول ونظير من ذلك الجواب عن رواية حاضر نقل الشيخ اتفاق
الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واخواته فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل
غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار وكما يخفى
على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه وقد يشهد به ما رواه عن الصادق
عليه السلام في وجوب النوافل اليومية وانه عرض عليه صلوات الله عليه قال ابن مذهب انما قلت ان الله فرض الفرائض بالنوافل
وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مأمونون واخذوا عنهم معالم
دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال انه هل هو منهم
وبعرفة حال الرجال ح
اولا وثانيا ان ما ورد في هذه المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك
العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكر ع لكن ثقاتهم الرجال واما انه انما يمنع
عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكان الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروونه غاية الامر انه يفيد وجوب
يرون ذ

العمل بفتواهم وابن هو من قطعية ما يرونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي ولعله كتابا الشيخ لاجماع شهادتهم على
صحة احاديث كتبهم او على اتقانها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه ان لا اذكر
في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سئله تصنيفه
وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف جامع لجميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد
علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله ولله الحمد تاليف ما سئلت واردت ان يكون
بحيث ترجت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وقد انه لا يدل تصحيح هؤلاء الحديث على ان
يكون قطعيا كما زعم ان المتاخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اتى لك اثبات عدم المعنى الصحيح عندهم و
يشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب شرح الشمسية من ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امور
لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون
ذلك فضلا عن ان يصفون بالقطعي ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر
الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد من
الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدور وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول
ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث
عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل
راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق
بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في
مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور وعنده مع ان
ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب
الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها
ظنية عنده وكذا كتاب الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله واردت
ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات
الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما
من المتاخرين واما ما نقل من العدة فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين اني تصفحت كتاب العدة ولم
ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة
الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمد
ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على
علم انه من غيرهم ثم لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتميزها هو المحتمل من غيره ثم اورد على نفسه بعدم
الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلناه انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلا يحصل
لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى
الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وقد ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما

فيها وان كان

وان كان في بعضها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء او المجاهيل
ممنوع وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم
عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب
مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر
الكتاب او الاصول المعتمدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسباب فقد يوجب ضعف السند
فقد يوجب قوة السند حصول الظن بكون به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب
الحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والترجيح وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه
فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان
الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما يحصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان
من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به
ملاحظة حال السيد ره وابن ادريس وغيرهما وعلمهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية
عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأ الهواء او العصبية او الحسد فيحصل الترجيح والمرجح
الذي لعله لانضباطه يجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشيا من الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق
ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا بحسب انكار السيد ره وابن ادريس وامثالهما انما كانوا
يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما
ولم يظهر من الشك الثالث ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل
به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم
وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو ما
حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص زائدا ان الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن
بعد الاستفراغ بما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل من
ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل
معارضه المساوي له في السند مع كونه في غيرهما ان لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي عمل
على التصحيح انما هو من اجل الظن لا للاثر ولا لغيرهما كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض
متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو لسبب في هم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل
مثل ابراهيم بن هاشم او مثل حماد بن عثمان او الحسن بن علي بن فضال لا تراه يصحح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر
اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والترجيح بالنسبة الى المعارض فالتصحيح من جملة
تلك الاسباب لا انها تعتبر لاجل التصحيح والتعبد وفي تتمة كلام المجيز ازاء نظر يحقق الحال فيها مما ذكرنا في بحث خبر
الواحد من ان تعيين الظنون المعلومة الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا
ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل المرجح والمرجح ولو ذكر مقام القوة والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها
لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتأمل الشك الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي
معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرح الجارحين مع معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح

الشك الثاني

كظاهر

التهوور

الشك الثالث

لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وربما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جواز
الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل
ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة
اما اولا فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى
بالواحد ولا يعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا
وفيه ان ذلك لا يضر بل قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اختاره او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة
فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الاوامر الاول وثالثها ان كثيرا من
الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان
صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الآحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من
يحكم بالتصحيح لعلمه بتاريخ صدوره او علمه به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد
الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها
بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع اما حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها
وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبعد حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم يسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين
مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الاخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان
بمجرد تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسا
ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة
وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك
الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل
فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه اما اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا الظن بسبب القرائن
من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فنتبعه فاذا لم يحصل
فنتوقف وكذلك كل ما يحتمل السقط نتبعه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف وسابعها
انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل
روى عن الامام ع مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم
كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ ره عن الكافي حديثا
بحسب الناظر انه معلق لان الكليني لم يدرك الراوي مع ان الكليني ره رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند
اعتمادا على ما تقدم من الرواية وكذلك كثيرا يشتبه في الاسناد كلمة الجاوزه بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني
بالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا
حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال
الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من خطائهم وحفظهم اغلب
سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها ثامنها ان يكون
عالما بمواقع الاجماع بحيث يعرف عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمراجعة الكتب المفصلة الاسناد لانه

اما اولا

اخراجهم

نقدهم

قوله الاركان الاربعة من شيوخ الصدوق ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي وابو العباس احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وعلي بن الحسين بن بابويه رحمهم الله تعالى

قوله الفضلاء الخمسة محمد بن يعقوب الكليني وشيخه صدوق وفضل بن شاذان رحمهم الله تعالى

بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يعلم ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان
فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والخاصة
وغير ذلك فاسهل ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات
الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هو امر غريزي موهوبي يختص ببعض
النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه
يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة
ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا سائر العلوم وقريبا يصير شخص ماهرا في علم الطب
ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة
المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون اجتهاد
المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء المحصلين المعتنين مختلفين في المسائل
غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطئه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل اكثر
فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من العوارض الحاصل
للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والا
فلذي يكون معوج السليقة لا يعرف بفساد طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة
نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء لبيان اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون
ذلك الرد مما لا يأبى عنه الافهام العالية وان كان مرجوحا عند من خالفه في الرد فرجحه احد الاقوال المخالفة
او كثير منها بالتنبه الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين
المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من انتفى نظره عليه من اصحاب الافهام
السليمة الا بمخالفة الآخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهم الآخر
عليه فتفاوت افهامهم حينئذ انما هو بسبب تفاوت ظهور المآخذ وخفائه لا بسبب استقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة
التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه
في البادي ولكن مع فطنته لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في الفحص وليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويفحص عن
عالمها ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتنين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم
والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرز عن العمل برأيه وتما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى
الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في مزية بعض الافراد للكل ولزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء
لا يهتدي اليها الا من اهتدى الله نعم هذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه
عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه
سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في بيته اذا طالب منه عرضه خارج
البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذا فيما نحن فيه فلا
يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل
الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة

الزمان

فهمه

افهامهم

الاثم فهو فهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم
الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال آخر يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السورة
والغافل بحيث لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالادلة الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة
فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه
والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها
لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد في علم اصول الفقه مثلا اجمع من تلك الملكة
فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم
وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب
لكون كلامه مخالفا لجلي البرهان بل للبديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين فمن شبهاته انه بناء في القول بوجوب الاجتهاد
عينا او كفاية على القولين لا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا
باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا مع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من
المشتغلين يظهر بعد التعب وبذل الجهد انه فاقدها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد تقرر
انه لا يجوز التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم
العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف
مدة من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك
كتكليف الحائض في الصبح بالصبا مع تحيضها في العصر في نفس الامر ووجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم
ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان
فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية الاختلاف فالاولى
ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يتوقف في اصل معرفة المجتهد ويحتاج جوابه وبيان امكانه وان ذلك
شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم قد قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك
الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة وبعضها ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر النهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها
الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروا لنا
قولهم ثم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل التي معنى اجراء حكم هذه القاعدة في تلك
المحلات صعب تحقيقه هكذا الكلام في قولهم ثم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل
الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة
عدم ظهور حكمه من الثم من جهة اختلاف الادلة وتخصص بالمصاديق الموجودة في الخارج الا ولا يعلم طريان النجاسة عليها
وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا يبان

شبهات في اعتبار الملكة في تحقيق الاجتهاد

الشبهة الاولى

الشبهة الثانية

الشبهة الثالثة

او نحو

معاني ذلك

معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها
ماذا يعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من الشرع والرد وانما قوله وهذه قواعد ولعمري
فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما كان او
عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وفيه
وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة
ومرادنا ان من يريد افتناص ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة
وهو المجتهد وكذلك الجواب عما يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها
في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم
لعدم عثورهم على المعارض او عدم فطنتهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها
واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا
يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق
بالنسبة الى غير تلك المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجم بمضمون آيات القرآن و
الاخبار معظم فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما
نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوق
ايضا غير منضبط وهو مناف للحكمة بل التصور ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا
عند اخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم
فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يفطنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فانما هم فيه
معذورون وان فطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد
النادرة هنا ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع
بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع
الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ما له السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية
الماء هل هو اوسع يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المجهول في بلد في قول القائل بع بالنقد ليس
في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية و
اللوازم الغير البينة ايضا قولهم ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان
رواهما البرقي عن الرضا ع وما مذكورتان في آخر السرائر ثم ان تحقيق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحققين يستدعي امورا منها مدعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريئا
لا يقف في ضد على شيء ولا يبالي الا يفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق حق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه
ويرتضيه وذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجديد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل ما ورد عليه من المسائل
الى مظانها وما خذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريئا في الفتوى غاية الجرأة
مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل

النفرية

ارتباط الملكة

نالية

خاصة

بالنقل

نقلا

جريا

ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل لا يعود نفسه بذلك فانه ربما
يحمل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر بانسه بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في اذلال النفس واضلال الفكر
عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مبنية
كفهم الفقه فربما رايت بعضهم يقول في الفتح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس
هؤلاء لتكثرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون تجاه ما يجب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا
كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون بحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستفادة على الحق
واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تطلق امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر وتهرب
من ذلك كونه مجوجا عنوادا وعن ذلك اكثر ان صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في مبادي النظر غفلة او جهل
شبهه سبقت اليه فلج وبكابر وصار يدافع بالعظم ويتمسك بما هو او من من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة
الطبيعية المدركة الى مقتضى حالة الاخرى المنكرة او العناد والخوف من جحود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي
في حال حضوره بل في حال كماله ايضا فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان
المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد لا يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي
وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة
هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المرتبة على مجموع شرائط الفقه التي
من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد معظم الجزئيات على الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته
فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني
والشيخ احمد المفتوح البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم
جعلوا هذه العلوم من الكمالات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء
الجزء علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور
في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات
الاخبار والادلة فلا يحتاج في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرفان عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة
العلوم الثلثة والتخصيص الى الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام من المعصوم والظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة
نهج البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات امير المؤمنين فهو غلبة واضحة وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام
بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد لكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق
بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيرها هو اول في بلد آخر
وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال بكون ذلك الفقيه
العمل على مقتضى فهم صاحب الترتيب وانظر للترتيب وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل
بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن بانه والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة
القرن والمرض المبيح للفسخ وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرائط لا بيان
اطرافها فيقول القرن يوجب التخاصم في النكاح والمرض المبيح للفسخ وما حقيقة القرن والمرض فليس

معرفتها

معرفتها شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا يحتاج
على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الارض الفلانية الارش
واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع بشكل العروس
مثلا وتظهر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما
يستخرج بواسطتها المجهولات ويعلم وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لله
على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جايز ولا يجب عليه
تعيين المقدار ثم ان المقدار الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في
تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماته
يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه انما هو مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما
لا يعينه **فائدة** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر
اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى حكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا
ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط من
اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي العرف والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه
عدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهر
الوفاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق في نظر ما كان بقوله الشيخ ره
في اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في حصر رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع
الشرايط للافتاء بالخاطر المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال
ذهب العلامة في نهاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن بروية
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكفي العامي بمشاهدة
المفتي منتصبا للافتاء لا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون
خالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة ره والمحقق كما نقلناه وكلام المحقق
هو الاقوى وجهه واضح لاحتياج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم
فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر عن جميع شرايط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرايط وما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المحقق ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال والعامي طريقه الى معرفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالخاطر والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورغبتهم في العلم
الشايع والدراية قال ولم يطعن في هذه الجملة قول من يقلد الفقهاء يقول كيف يعلم العالم وهو لا يعلم شيئا من
علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو
واللغة وفنون الادب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما استنبطه الاساتيذ في المباحث المتقدمة ان الجاهل اما

عنهم ره

خالطا ره

بطلان ره

من العوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطن والذكاء والتمييز منهم
وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل
في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر
الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا
للاصل ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم قلنا
اشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد عين ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان تحقق الاجماع
منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على الفرد المشترك وهل ذلك
الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد
وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد يعتقدونه مجتهدا ويعتقدونه مجتهدا
فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج
والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن المسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في
انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط وقد حققناه بعلم ان المراد بالظن
الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعد التفحص في مبحث الجواز العمل بالعام قبل
التفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة ره من الاعتماد على اقبال الناس و
اجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجماع مطلق العوام
لا يفيد الظن بشيء والا ان يكون على سبيل الاشتهار والكاشف عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة بان يدعاهم اذا
وصل اليهم خلاف ما فهموه يرد الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا
في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وتما بقي اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم
الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع
فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر
بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح وانما اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد
واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثر ومن سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الفتوى و
العدالة المصحح للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع
على مختار الاصحاب فهو واتى لهم باثباته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل
وتشبيههم بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل
في الحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان
المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه فقيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده
مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهد اخر في بلد اخر فكيف يحصل
له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالف لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم
منه وان سلمنا نفي اعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم

واحتمل موافقته لذلك الا دون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع ما ادعى الترجمان وادعاه حصول الظن بقول الاعلم
ح الى افادة الظن بعد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون
العمل على قول الاعلم اقرب واحرى وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط على الاطلاق الذي هو
مقصود الناظر في هذه المسائل بل لا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الامواتين ايضا فان دعوى حصول الظن
بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد دون قول ذلك الميت مجازفة من القول
فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل القطعي اعني سد باب العلم
الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف مضرورة وفيه تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك
بما يذب عن اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا يبقى بين الاعلم وغيره فرق بكون
حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لوجودنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان اراد ان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي يجوز
العمل بالظن وان لم يحصل بالحكم الواقعي كالتخيير النائب عن مراد الحق فلا دليل ح على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي
ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من يمكن من استنباط الحكم من هذه
الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح لان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا
له من متعلق زمان ومن بيان ان ارجحيته في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهري
فهو يرد وان قلت المراد ما كان ارجح بالتنبيه الى ما اراده الله في الواقع عنا فهو الظن بحكم الله الواقعي والفرض
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها
انما هو بالتنبيه الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله
الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا
سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادنى
والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كان يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك
ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر
لا يخطر له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالتنبيه الى امارة انه فقول الزيادة
عليه على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقعي والظن بحكم الله النفس الامري وهو
ثم اذا كان متعبدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال
الفقهاء واحتمل تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض عدم وجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا
يتمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا في تحصيل الظن بالحق انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذا
الحال لا مطلب وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى
وجود ما يحتمل ان يعارض دليل قضاءه ويترتب عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل
عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل الاستقرائي
بالتنبيه الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق كما نبه ودعوى

الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها جزئية هي منهم وغيرها ظاهرة في نفسها بظهر بطلانها من استنادهم في دعوى
هذه الى انه اقرب واكد وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب بين الاستناد
الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني وهو كونه اقرب واكد استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول
استناد الى التقليد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل
ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند عدم العلم بالحكم الشرعي فهو تابع
لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال دون حال وان كان
المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم
انما لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او علم عدم مخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا وكان احدهما
اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة
التي في الاورع وذلك يجبره عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم
الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الوسع
وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما يدركه الاعلم لكون استفراغ
وسعه اقل منه ويظهر التحقيق مما حققناه انفا **فائدة** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
السابق على اقوال ثالثها العدم الا بتذكر دليل المسئلة ومأخذها فاذا تنبها وجب عليه التكرار فان وافق الاول
فهو والا يجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة يجب
التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث
كون المقابلة المسئلة مربوطة بدليلها حيث يخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول
لما ذكر ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السوانح وتغير
الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة
الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان يجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلديه بذلك
ليرجع عن قوله الاول والاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي حينئذ يبقى على دليل ولا موجب فيجب
رده مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق
بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد ذلك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء
كان بعنوان العموم كالقول بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس بملاقاة
لقطرة من البول وفي معناه قولك اجتنبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص واطلاق خاص في واقعة
خاصة متعلقة بامر المعاش بما ينفع فيه الخصوص من بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة
وغيرها مما يندرج تحت الكلي والفتوى هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة الخاصة
مما يندرج الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك
الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله تعالى فيها والظاهر ان انشاء الحكم
من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا و

هذا لك او يقول المرأة تزوجي بفلان وكلت تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة
المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في بحث نفقة
المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان وفيه ثم انه وقع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل او
من احدهما مع غيبة الآخر او صغره او نحو ذلك وكذلك واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة منصورة بالقوة
ويكون من شأن الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما الآخر فيدعيها حاضرا وغائبا او صغيرا ورفع امره الى
الحاكم وحكم بدله ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو وجوبه والدها ويعتقد هي ووليها الاحد
او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات
للآخر بنفسه او بتزويجه لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل عدم علمهما بحصول الرضاع اصلا
مثل ان يسئل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تجاوزهما بعد ما علم الوالدان بروثيث عند الحاكم ايضا ورخص
لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او
لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم
قضاء الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه وكذلك اشتبه حكاية هند والمائز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق
بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير يقلد مجتهدا واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها الفقير مطلقا حتى بما لم يتفطن
صاحب المال الخلاف في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير مورد النزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم
الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المنصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد
بذلك للحكم في القواعد وكذا القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو
لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ الحكم
انما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة
فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة
المنصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها بايقاع
الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من
باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او بانه فهو تمام لم يذهب اليه
احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود فيما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا فيما
اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما يدل عليه قولهم في مسئلة
جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بقوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني والتفهيم بعد القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت
الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذا
تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائه منه غالبا وقد يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول
الحاكم بانه يوم نظر واختاره في التذكرة وتحرير المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه
لو قامت عنده البينة لحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي

بعلمهما

بالفقير

الحكم

الانفكاك

بالتعليق

انما موضوعا على عدم جواز نقض الحكم كما نجيبا بانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية
ولا بد ان يعلم حال موردها في الشرع وان اتى هذه المعاني ومع الاجماع عليه فيمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر
بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يتحقق الرؤية ام لا وهل ثم عدد
الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتحقق ان الشارع
حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو
باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتهاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع
بينهما في اليوم الخامس في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى
حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا دخال الحكم الشرعي بارادة ثبوت
الموجب وعدمه والخصوصية في ذلك متصورة ايضا بين العبادات في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للقسمين
هو منع قصد الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا ان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل اكثر ما خرج منه
وخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم للمجتهد اعتبارا من احدهما فتوى ومن الاخر حكما كما لو حكم بصحة نتاج النابيات اذا ادت
اضطرارا الى الشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم
المجتهد بكون الجلد ذكيا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الاناءين المشتبهين
هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا راى كلاهما انه وقع فيه قطرة من النجس
واذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر والمذر في طهارتها فيجوز استعمالها بخلاف ما لو حكم بان
الاناء الذي وقع فيه البول من الاناءين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك وما يشكل به الامر اذا قلنا
بان فتوى المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد ذكي او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر له يثبت عنده ذلك لهذا الحكم
بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك
يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزام في المحكوم عليهم بالتسليم
فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باخبار احد الاقوال في المسئلة المختلف فيها واجراؤه في القضية الشخصية كمسئلة المنزل
والباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة وخصومة والعقل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع
فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بعد كون تلك الدعوى لمن في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو
عند الحاكم في طريق دفع الدعوى مع كونه خلافا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق وبعض
المحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الاقتداء والتقليد فاما التقليد
في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذا في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاحوال
غير العقود والايقاعات فما يحصل بين الاثنين غالبا فلها جنبتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاولى
فيتبع المقلد راي مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا ظن مع النزاع وبناؤها منا بعد مجتهده في الاصل وفي الاستمرار واما كان قد
يحصل منه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى التراضي ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما
ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مخالفين او مقلدين لمجتهدين مخالفين
هناك مثل ان ينتفع الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب لها صورة هذه الاولى ان يكونا مقلدين
لمجتهدين مجتهدين ان الجواز لها الثانية المصورة بحالها مع كون رايهما ان الجواز للولي ولا اشكال في الجواز والصحة والصورة

لا نزيد

الحاكم

واما العقود والايقاعات

الصورة

الثالث ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهواء وكان يسع ايضا في صورة ما وافق رأي المجتهد
وبطلان ما خالفه كما لا يخفى جوازه الرابع ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والآخر مقلدا لمجتهد آخر يخالف له او يكونان مجتهدين
يخالف الرأي ان قلنا بعدم اشتراط المذكور في المجتهد كما هو الظاهر ح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما رجل على
او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق رأي الحاكم لاحدهما يحكم له
وان كان رأيه التخيير في العمل او فرض قول به في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد
كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأي الحاكم ان كان رأيه التعيين والحكم لما يختاره ان كان رأيه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه
مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والآخر
جاهلا او غافلا ويسجح تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا اشتراه
ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر
فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما
جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان اراد جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في
الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان بنى مطلبه على فتوى مجتهد والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى
بحكمه اذا خالفه رأيه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان اراد جواز نقض الفتوى
بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع بانهم اراده من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا
لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم
استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فجوزوا العدول وان انعقد بالحكم بتقليد مجتهد وكذا بعد العمل في واقعة
اخرى اذا تغير رأي مجتهده او بتقليد مجتهد آخر يخالفه واما المفتون فظاهر جواز عمل كل مجتهد على ما رواه وان كان مخالفا
للآخر وهذا هو ظ الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى
ليس فيها للغير عن مخالفة مفتيها عن المفتين ولا من المستفتين فلا تاثير المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره واما
جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحال فظ فيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على
اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في
العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقات وعدم نجاسته الكر واشال ذلك من
حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها
وعقدنا ها بذلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذا
الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع
الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع
اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في البين وجوز ان يتجدد الرأي من
القواطع وكذا الحكم بجواز نكاح المرضعة بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع
ارواث ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى وكما ان مقتضى الحكم دفع النزاع و
مقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافض الغرض المهم منه فكذا مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي
لارشاد المستفتين ان يبينوا امر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى

منع الغير د

المجتهد د

اجل د

المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصة راي يفي امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه
تما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة
لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم
الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما
لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكان الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا
يستبعد ذلك منه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم آخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي
للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكان الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمله وبعد تجدد الراي بحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كان اذا اتى بنجاسة
فتح خاص ووقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام الشيء
باقيا فيجوز الانتقال بعدا لوجوب اذا تجدد الراي على كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب
الاجتناب حدوثه لا يستلزم الدوام قطعا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة
في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه
بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه
ومخالفته قطعا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح
ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولي
وان كان يجوز المجتهد تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه او يرجع على انه متابعة
بالفتوى ويجوز نقضه ومنع اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر يخالفه بخلاف ما اذا وقع العقد بعمل الحاكم
او رخصة الحاكم وكان عقد السارقة بالمخالفة اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع تحقق
حكم الحاكم ايضا وكان المجتهد الذي نكح امراة جاز نكاحها عنده لنفسه او لا ثم تغير رايه وتزوجها آخر اما قالوا يحرم عليه
الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع تحقق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا
كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يفهم من استدلال الشهيد الثاني المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل بها
كما سيجيء في القانون الآتي وكان يحقق ترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة
عليه عدم تحقق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا
يتجاوز الى مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى
ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر
والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم
يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل
على نهج المشروع المكلف به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز
نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مما لم يقم عليه دليل وما يظهر من
دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها نفسها وحق بها فتوى

مع ان دعوى الاجماع على المسائل التى لم يثبت لها اصلا فى زمان الائمة ع بعيدة لا يسوغها ولو فرض ان نقول بامكانه
وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلة ولو سلمناه فانما تم فى مورده وهو ما لو تغير رأى المجتهد
وكان الواقعة مختصة به وسيجى كلام المحقق الاردبيلى ره فى عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا
بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما
انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بعدم الى الحين ونقضه من
حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأى الثانى من حين التغير لا ابطال العمل بالرأى الاول من راس مع انه ليس نقض
حقيقى بل ليس تغيير رأى حقيقة فى هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بفساد العقد مثلا بعد الحكم
بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من القول بلزوم الاطلاق والتزام
توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة
مدار الكل فى زمان غيبة الامام ع الى الآن على تقليد المجتهد بل الغالب فى الخلائق انهم لا يجتهدون ولا يقلدون
فهؤلاء فاسد وكذا اكثر المقلدين فى البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج معرفتهم هو ذلك
انما هو العمل بفتوى مجتهدهم فى العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال
يجرى فى كلها فلا بد لكل مقلد ان يجرى بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه فى حضور المجتهد او بمباشرته او
بمراقبته لو سلمنا ان بعض ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فلا يستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته
وتبدل حاله لانه بمجرد تبدل رأى مجتهده او تبدله ثانيا ثم تبعد الفسخ بسبب تغير الرأى او التجدد لتصحيحه ثانيا برأى
آخر ثم فسخه برأى آخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع قول اكثر العلماء
بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الميت وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد
ان يعرض جميع معاملاته التى فعل وكل ما فى يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد آخر يمضيه او يفسخه ولكن
ان كلما دل على جواز العمل برأى المجتهد وعلى لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه
العقود والمعاملات وتما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء فى
بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذى يرى بطلان
ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان
يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او يأذن فيه بالخصوص كتابة او بمضيه بعد الوقوع لو
سلمنا كفايتها مع صيرورتها حكما وتما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء
احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذى لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاءه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه
ومعنى امضائه الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذى
لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولى ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز
له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه لان ذلك من آثار الطلاق فامضائه وابقائه معناه حكمه بترتب آثاره
عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقض المجتهد الآخر هو
ترتب ثمراته عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذى انتقل الى المدعى بحكم الحاكم المخالف له
فى الرأى بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك فى هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا سائر الثمرات

مخصصة

فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عشر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة
خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك بما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية
الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد وما
ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستفيضة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر لبين بناؤهم في البيع والشراء و
القرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير
طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها
باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل مخالفة ما واقع من المعاملة لما هو رأي
هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن
حالها ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون الزوجية باطلة عند ذلك العالم لكن باحتمال نادر لا يلتفت اليه
يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مرضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوز لهما
او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذا البيوع وسائر المعاملات فان الخلاف في العقود و
الايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن
ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند
الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل عند عدم التفحص عن ذلك وانما يترتب على انه تلك الاسباب من العقود و
الايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان
ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب لما علمت ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها
هو الصحة عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه رسما وكل واحد من ابواب الفقه مشتمل
على الخلافات الكثيرة في ابوابها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط
في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل او لا وهل وقع عند
رجلين عدلين سواء من يجري صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو
مذهب الحامل ام لا والوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين
مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل وهل كان في
المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل يتحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المتقدم ام لا وعلى
الوجه الذي اعتبره عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك
مما لا يحصى وكذا الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل
تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهل
او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين من دون الاخر وهكذا وبالجملة يتغير
الرأي في اصل المعاملة وبتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا
ابطال ما يترتب على الرأي الاول او فوق المجتهد الاول ولو حصل بانحاء الانتقالات والتصرفات مثلا ان جعل المبيع مهر الزوجة
وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض

المزاوجة

الغفلة

او المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا ابداع رأي لا تجدد رأي او تغيره يعني ان رأي لزوم ابطال آثار الرأي الاول بكلا
ح مع ذلك المجتهد وبيان عذره عند الله وافاد البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق
من راس فهو كلام آخر غير تغير الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي
السابق ايضا وسيجيء الكلام منه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب زيادة السورة بعد ما كان
يرى استحبابها في الركعة الثانية يجب عليه تراءته في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في
الركعة الثانية وبقي الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس تقليدا للمرتضى الخزفية استحالة ثم تجدد
الرأي او تغير المجتهد فهل يجب صرف بنده بلزام لا وانه تجاوز بعد الاستمرار كالزوجة حتى يدل على عدم جواز النزع اولا لان الناظر
في ذلك يتبعد المسجد عن النجاسة وهو متحد ذاتا فاتا وليس تجاوزا بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب
النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن
النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض
الفتوى بالفتوى وكثيرا ما ذكرت ان نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره
قلت يختص الخاصة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها
مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى
واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد الخاصين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها خاصة
كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبني في المسائل
الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع والهوى او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله
تاخر وتراضا الى مجتهد آخر فذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد ذكرنا المقام في باب
حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما
لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والخاصة خمسة الاولى مخالفة المجتهد رأيه السابق
بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالتزم بينهما بل ادعى عليه السيد عبد
الدين الاتفاق انه يبنى على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان الحضر حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم
وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل
عليه غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى
تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من
راس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضا
السابق المثبت لهما المثل على الاظهر لظهور فساده من راس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فيجوز له التزويج
بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته راسا فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز
الدخول بها والنظر اليها وان كان في حال الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم
يفسخ العقد الاول لا بتجدد الرأي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد
جزما اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عبد الدين من الاجماع
فهو تم كما اشرنا وقد تاويد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحضر حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد

كان هو الاجماع فهو تم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في التقوى
ايضا ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي تكلمنا بدونا فنا لولى اذا تغير رأي مجتهده فقالوا فيه ايضا
يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده الآن بلحظة حكم حاكم لكن السيد عبد الله ره هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام
فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مخالفة مقلده اذا قلده والظاهر انه
يجوز له ان يبني على ما حصل بفعله او ترتب الآثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد
اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه يقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مراجعته ايضا جملا
لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان
مقلدا له سيما في المسائل التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة من علم انه بنى على احد الاقوال
في المسئلة بتقليده من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد والاظهر فيه وجوب مراجعته في الارشاد والهداية في الاخذ
والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل
والتحقيق في ذلك نظم تمامه فيما مناه في ادلة باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الجاهل الغافل اذا اعتقد ان حكم الله في
حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من دليل بان يكون خارجا عن الاقوال
المحققة في تلك المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية الغائية عليها فانه اذا كان معا موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما
لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل
الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يرجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في
نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستناد آثاره كما كان الحال
كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما صح
حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او عنده من الذي
يكونوا مجتهدين ولا مجتهدين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا
يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته
لاحد الاقوال في المسئلة يلزم من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة
في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد ان وافق رأي المجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف
والخلف فلو تزاوج المتراضعان بشرائط صحتها مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد
الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا يقتضي اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذا سائر المعاملات
ومحض توافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا الجاري
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالغرض هو انشاء العقد بدون التقليد
ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع
ذاع بحيث لم يختلف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفة من كان
كذلك ولكن لم يكن جاهلا بالامر وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل
واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال للمجتهد في المسئلة فيه اشكال
ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف

او غافلا م

تكلف

مجتهد

ان كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض
فيما لو قلد المجتهد الآخر ايضا لانه مخالف حكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لا يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز
نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد
في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم يأخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية
في ترتب الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاشتراط النية وقصد التقرب في
الامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات
بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا وهكذا وسمعه المجتهد الذي رايه موافق لذلك لا
يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ من المجتهد
والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في
المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نسلم حصول التردد في الايقاع
في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر و
العقد الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد
الترتب فيه ايضا واما المنقطع المسامح فلم يعلم دخول معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل
الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه واقع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف
في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه هذا والكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر انما لاجل بطلانه في نفس الامر
واما لاجل انه مخالف لرأي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد وتقليد والاول خلاف المفروض لانه من
المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له
فيه لو كان له مدخلية يجري فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على
الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها
لهذا المسامح رجحا بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد برضى
الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجب النقض فيلزم ترتب
الآثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة تكون باطلة
فلم يجد في ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة
واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا بعاضده والتحقيق ان المقام بعد لا يصفو عن
شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام مخالف الاداء في الفتوى واما
بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم
يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة
التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله وبعده بعد الاطلاع على ان له حق بالدعوى وان طال
المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان ينبه على
تقليد مجتهد واحد وما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل
النزاع ودعتهما الهواء الى المنازعة والاظهر عندي عدم نقض الفتوى وهناك ايضا بالحكم تنبيه اذا تخالف

تفريع

لاجل اشتراطه

البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من
احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم
نكاحها ويلزم الولي السكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل
دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان
العقد وهو ظ وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب اختلاف
الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثيرة لا
حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض
انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره النقضانى بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم
ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا و
ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراده فيما شاكلا لعلامة في الارشاد وغيره
من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه الحاكم قبل الغرامة وبعده او لغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اعني المخالفة
للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان
مطلقا اذ ربما يتغير راي المجتهد فيحصل له الترجيح للراي مع انه لا ينقض له بطلان الاول ويحتمل بعيد صحته ايضا فهو لا يجوز
نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المحققين
في كتابه وجعل معيارا ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من الادلة وان عدم
الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة روايات لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب
الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال و
مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين
صحيحين يدل الفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس و
هكذا فهذا لا يؤل ظهوره بطلان الاجتهاد بل يؤل انه تغير رايه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه
المعهود فضلا عن الاثر والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد
بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء
كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل بدليله او لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع
او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض فيه الاجتهاد
وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في المسالك متمما في
عبارة الشهيد هذه في غير المسئلة الاولى لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذا
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزل عليه المحقق الاردبيلي رحمه الله
فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي
صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في حكم
النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع فيه ترافعا عند الحاكم

لمستثنى

الاولى

على التفصيل

على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغيير في موضع آخر وفيما لم يبنا ما اشتبه الفتوى في الاحكام الملزومة الاستمرار
وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به النقاد ان بل هو عمل بالرأي الآخر فلا يرد على المحقق
الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في
جواز المخالفة في المجلة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا
غير مطرد سيما بالتنبيه الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة
وقد ذكرت لك ما آداني اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل عن الله الغافر **فائدة** اذا عمل العامي
بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع الموافق والمخالف ولعل
وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قل ما يتفق
دواعي المقلدين اتفاقا ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم
الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطأ
في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار
والامصار والظاهر ان الكلام يتفاوت بما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا
فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه
فائدة اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عنه الحق
العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع
على المآخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق
بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **فائدة** لا يشترط في
المفتي في العمل بقوله بالاختلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الجاهل الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي والائمة
فان منهم للزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والشهر عند اصحابنا العدم وعند
الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود
الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متأخري المتأخرين
من الاخباريين ونقل في الذكرى ولا بد ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة
اقواها ما اختاره صاحب الذخيرة ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد اما ان الاول الاجماع
الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه
وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صريح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول
تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت
حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن بعلو
الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب قد عرفت ان اثبات
حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ
الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفناه بملاحظة احوال السلف فانها

اثبتنه ظ

المؤلف

هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتأخرين وكفايته مطلق التوثيق ومجرد التحرز عن الكذب أو مطلق
المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية إخبار الضعفاء بالشهرة أو اعتبار مطلق نضج القدماء ثم بعد كل ذلك في
علاج التعارض فلم يخلص في مورد الإجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الأخبار الواردة
في جواز العمل بأخبار الآحاد وضبطها وتدوينها وعلاج متعارضها ليس إلا اعتمادا بأخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في
الاستصحاب وأصل البراءة فإن الدليل عليهما إن كان هو الأخبار وغيرها ولكونها آحادا وإن كان حصول الظن فهو المقصود
وكذا حجية الكتاب لمنع الإجماع على حجيته مع أن القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص أو الظاهر الذي لم يعارضه شيء والأنا نجد
في المفاهيم وأنواع الدلالات وصور معارضاتها مع خاص الأخبار وغير ذلك مما لا يخفى على أحد مع أن مسائل الفقه
جلها بل كاد أن يكون كلها مما لا يتم بواحد من المظنون المعلوم الحجية أي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في
بعض أجزاء المسألة قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية إحدى المقدمتين في القياس قطعية نتيجتها فالحق أن نحن نحن مكلفون
في أمثال زماننا وسبيل العلم بالأحكام منسد والتكليف بها لا يطاق فيجب علينا الاعتماد على الظن بحكم الله الواقعي
فإذا تعين المظنون فهو وإن تردد بين أمور فالمكلف به هو أحدها ثم قد عرفت الإشكال الوارد على استثناء القياس
ونظائره من جملة المظنون من أن الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه وتزيد هنا توضيحا أن وجه
الاستثناء أما أنه من جهة عدم إفادة الظن بملاحظة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفريق المؤتلفات وأما من جهة أن
المنهي عنه مقدم على حالة الاضطرار وبعد ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر المظنون وجرى عليه البرهان
العقلي وأما من جهة أن الشارع كما أذن لنا العمل ببعض المظنون كأخبار الآحاد نهانا عن بعض المظنون كالقياس خرجنا عن
التمسك بمقتضى النص في جواز العمل بأخبار الآحاد وادعينا أن حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من جهة أنه ظن المجتهد المعروف من صدر
الفائدة لأن القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف بنا هو مورد الإجماع والقطع من جملة أخبار الآحاد حتى يجوز
العمل به وإن كان يعرف فهي غاية القلة بخلاف حرمة القياس فإنه معلوم ولذلك نقول بأن منصوص العلة وفحوى الخطاب
ليسا بقياس لأنهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص ودون جواز العمل بخبر الواحد
حتى نعرف الفرق منه حال المجتهد وأما العامي فإما أن نقول إن رجوعه إلى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم
لا بأس بن قتيبة أنت وأمثاله بالرجوع إلى زرارة ويونس وأخذ المعالم عنهم وأمثال ذلك بضميمة دعوى الإجماع أو البديهة على
الاشتراك في التكليف أو من جهة الدليل العقلي بأنه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم إليه منسد فلا مناص له عن الظن
والمعتمد في أمثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لإمكان القدح في الأول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وإن كان الظاهر
خلافه ولأنه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن إلا من جهة التقليد كما لكنه لا يفيد إلا الظن فيرجع إلى الثاني وكذلك
الكلام في الإجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالإجماع غاية هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده أيضا إلى
العمل بالظن وإذا عندنا على الوجه العقلي فنقول إن العقل إنما يحكم بلزوم رجوعه إلى العالم بالحكم وح فأما نتكلم في حال
نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه وأما نتكلم في نفس الأمر ومعرفة أصل المسألة وتميز العلماء وتحقيقهم لأصل المسألة أيضا
في الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أما الأول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة أصول الدين
وغيره من أن العامي مكلف على مقتضى فهمه وإدراكه حتى لو ظهر له أن حكم الله هو ما قاله أبوه العامي فهو تكليفه
ولا يؤاخذ عن ذلك وإذا ظهر له وجوب الرجوع إلى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فإذا
لم يظهر له الفرق بين الأصولي والإخباري والكلي والمنجزي والمنكر والنظر وغيره والحق والمبين فهو أيضا تكليفه الرجوع إلى

الضعيف

الفقيه المشترك

الفقه المشترك ويلزم التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل
انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون
واحد منها حكم الله في نفس الامر والحجاب بمجرد ما لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر هو ما قاله المحقق وكذا الاجتهاد
اذا لم يحصل الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك
يظهر حال تحقيق العلماء للمسائل بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع
الى ما هو الاقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر وتحقيقه فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصده
الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه
بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف ح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي
في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو عجز عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد
على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والآخر
ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله نعم للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه
لو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول
الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على
حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي
فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق ظن المجتهد قلت اما
اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله
بين اصحاب الائمة ع وانه من المسائل الحادثة ولو سلم بكون منشاء حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة
الاربعة ويشهد بذلك بعض اسنده لانهم الائمة المناسبين لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل
متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا
نقول انما نمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان
المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول
فكيف يحصل الظن بقبوله في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان
نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة مأخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما
ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو
تابع للمأخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يقع من اجل محض
التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري فنقول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول
بان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل
الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالآخر وقد حصل المقلد في كل من

المباحث

ظن م

للقاصر بين ظنا ضليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم
الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتبع بحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس
الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالتنبيه الى المجتهد
المقلد كليهما فلا حظها وبالجملة فعمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان
عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها
فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكذب في
افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا
يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي فكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد
اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة ضلع من جميع ذلك ان
الدليل في التقليد ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها صريحة في الاجماع بل هو انسداد باب العلم واختصاص المناص في
الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان القدر المتيقن هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا ولكن
هنا نوضحها ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص بيقيننا بظن المجتهد والمقلد في الجملة
فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما
لم يعلم اخراجه من العام واحتمال دخوله وان اردنا ان نثبت القدر المتيقن ونرفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن
فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل
حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ولا يتعين ان اي فرد منه حصل
ظن المجتهد في الكلي او الجزئي على طريقة الاصولي او الاخباري ثم حصل هو ظن مرجح بالنظر في الواقعة او من كيفية
فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج بترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد
المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس في
احد المذكورات هناك ايضا الا الظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم ما حرمة العمل بالظن استدلال بالظن
بلا ريب مع التصريح باستثناء بعض افرادها فنقول ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد
الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قال
الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة
كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما انكر منه النظر فيرجع الكلام
الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب منا بعد ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر
دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد
وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان
العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله ثم فكيف يصح القول بان المظنون
ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا
الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون
ذلك مسئلة فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب

يحقق

العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال بانه قاعدة بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجواز
اذا لم يوجد حي مع ان المطلب المعمول به عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
رد على فقهاء الحلب من قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي لاصل له
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته
وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كان
المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما لا نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك تقليدية
نظم حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال ثم في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال
والردع عما هو سبب النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة
العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل
من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان
العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فيبقى
الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على
بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان
المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر المسائل
الكلامية من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول
الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما
يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التقليد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر
الاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى
ارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد تؤكد له
اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع
بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه
الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر
بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما سائر ادلتهم فاقوها ان المقدمات الظنية
ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدلايل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها و
هذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فينتفي الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء
الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلم
والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين
او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم
بالمزيل حال الحيوة مع ان الاستصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد وكذلك قال بعضهم الى
جواز التقليد وكذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الاول

واستقربه بعض المحققين من المتأخرين ويمكن ان يعتبر الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد
في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط
اعتبار قوله وهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلايم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول الحاد المجتهد
بل انما هو لكشف الاتفاق عن رأي نبيهم وكذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروفية النسب مع الحيوة ايضا ومنها
ان منابعة الاعلم والاورع واجبة بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا
الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رأيه يجب العمل برأيه الاخير
وهو غير متميز في الاموات وفيه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ الكتب المتعددة فيها وهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الرأي
واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي ومنها وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم
قال في آخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان مثبتا فالرجوع الى فتويه فيها دور ظاهر وان كان حيا فانيا صرفها والعمل بفتوى المتوفى في
غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد
ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكان ابن ابيها
في العصر القادر على الاخذ عنه بالروايات فكانه اراد بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل
بمذاهب الائمة الاربعة وهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك فقوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت
مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من
معذورية الغافل وكفاية الظن مع انه عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت لا يشترط
في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول
بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي وقوله فالقائل بالجواز ان كان مثبتا
الى آخره قلنا اولا الاول قوله فالرجوع الى فتويه فيها دور فيه انه اذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسئلة لا يتوقف
لحسن ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض
بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد
فيها مجتهد حتى وامكنهم العمل بالروايات عن الميت فاتفق وجود مجتهد حي بها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد
الاموات ثم يعملون على قوله ثم قوله وح مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر
اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن
الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد
بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من حيث
انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد
منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الايمان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد
في هذا المعنى من العظام الى ان شاب عنه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه وابوه هو نفس حكم الله في

معلوم

سبب

الواقع

الواقع فضلا عن حصول الظن به وكان يرقى على هذا الحال ويتدرج معلمه بمعلم آخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد
فلو لم يدع انه جازم بانه حكم الله فلا نضيق الى قوله فانه غير ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكل احصل له الظن بعد بذل
العلم فهو مكلف به سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص واحد او تعدد الظنون المتساوية لعدم المرجح
ثم ان العمل بكتب الموتى ليس من تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة ان لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ولذلك فضل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال والاشبه ان يقال ان
ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحي سواء كان عربيا او ميتا لانه مكلف بالاخذ بالاقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل بالاقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما
ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك
عن الشيخ علي بن هلال رح ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان العبارة
منا بعينها ما يظن انه حكم الله او انه احد من الامور المتساوية منبئة الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن
بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله
منحصرا في واحد من المختلفات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا غريبا فقال يجوز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي
بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات
كالتقليد فيمن شاهدناه من الفقهاء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا
وهذا في غاية الشذوذ والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما تستنبط من الضمين الاخيرين وفي
احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واعرف منه ما بينه عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في الضمين الاخيرين كاشف عن
غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في الضمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخبار بان كان يكون
الاختلاف ناشئا عن عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات المأمور بها بينها فانه
انما يصدر من رأي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرهما ايضا من الامور الاجتهادية
فربما ظاهر عند بعضهم هو خفي عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تأمله

تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر ويتفرع عليه
الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواة
عن الرواية ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وسنعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله تعالى لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد
بل يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكل لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان
للتوفي كل عصر حجة بين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك مفوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواضحة ويخفى
هذا المطلب انه لم يعلم من التواريخ الحديثة والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع المتعبد
الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه
اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو الشاهد في حال نبينا ان من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف
العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الاعصار المتقدمة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر ولم يجتمع
لعدم انقياد اغلبهم على الاقل من التكاليف ايضا وكذلك لم يجر العادة باخذ الحاضر عنه وعندهم جميع ما بلغوه على

منبئة

الشاهد

الاعصار

عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع
الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز
تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلف على الروايات عن الموتى ايضا ولا على ذلك مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا
فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل
المشاهدة بالعيان هو العمل على ما هو علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الاسباب التي
هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما
بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا
ولا شرعا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد
العوام وامرهم بالتكلم به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس خارجا
عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الروايات الموتى او عن كتبهم في كل عصر ليس الا التنبيه الى
المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا امكن الكل عن ذلك والثاني باطل كما عرفت والمقدم مثله فان
ح في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان
بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما قيل انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا
لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجواز ح ايضا من جهة تعطل القضاء لانه
مختص بالمجتهد عندهم ومفوض بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول
بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه تقصير طبقة من المكلفين فانعدام المجتهد فلا يبحث الطبقة
الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاسناد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام ثم تسبيب تقصير الرعية في الطبقة
الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه علة عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم بظهوره ومعرفة امامهم انه لو ظهر لا
يعتنون من جهة سوء سيرتهم فيخ اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهدين ومن ذلك
يظهر الجواب عما قيل ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما
هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات
في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة انه حصول الاجتهاد
امر نادر يحتاج ولبس بدفعه عدم الاحتياج في ان من الاوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتعاقدية
بوجوب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى
المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة** في التعارض والتعادل والترجيح **فصل** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع
النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على
الحكمين المختلفين بسبب اختلاف الاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة
اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالتنبيه الى الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين
والآخر على الآخر والا فبالتنبيه الى الشخص الواحد لا يتحقق مورد الاجماع وكان الخبران القطعيان كذلك وكان لا يكون
في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتنافيين

وقد يحصل

التعارض بين العموم والخصوص

وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما
بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو مرجح العلة المنزوة في
باب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض
افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع
احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا
المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في بحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد
القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من
غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح
لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما
وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما
لان كل واحد من الدليلين حينئذ دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشاء لترك مدلوله
وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة الفرائن
المخرجة للفظ عن النظم يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم بدليل
على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات
اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف النظم من كل من الدليلين كما في صلوة
العارف قائما او جالسا كما مر او مراحدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من
وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي
التامل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف النظم في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل
لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى
مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر اخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر
الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في
جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قاري القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
ثم نقول ان صحت زرارة المفسرة للاية بقوله ع يعني في القرآن خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية
ثم يجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف
الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او
كليهما عن النظم وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف النظم له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستنباط
فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب حجر الدليل الشرعي رأسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا
فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الخارجية والاستحسانات كما فعلوه في
حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه

كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا
وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم عم كانوا اذا سئل عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة
الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل نظم من كثير من الاخبار انهم كانوا
يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه بقي لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال
الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم باخبار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينها ولو
بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو بلاحظ
المرجحات اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف وما قاله ربما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ربما
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة ع واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله
ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او
مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع او
الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة
الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك توجب انفهام
معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب
وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظهور بسبب الاضعف فلا
شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل
اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجية فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء
الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان
مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولوية في غير ذلك
ووجوب تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظهور او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك
ظهر ان محض كون احد الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب
الاعتضاد اذ لذلك نرى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص الخاص الغير للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن
تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة الصحيحة الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرءة بدون اذنها باهتها
منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة فوية تكسر سورة العام كما في المثال
الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة
تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا علمنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد
تركنا العمل بالدلالة التابعة فاذا علمنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا
شك في ان الاول اولى واعترضه العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين
وابطالهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين وتنظر فيه
بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليل واحد واما اذا كانا من دليلين
واحد كان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيل اللفظ الآخر والغاءه بالكلية ومن المعلوم

اولى من التعطيل

اولى من التعطيل اقول ويتم ما في هذا النظر مما قدمناه ويحتمل المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن كلام
الشارع اما لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك المجاز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف
ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما
ورد عليه بعضهم مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلناه عنه
في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ملك
رجلين يدهما ثابتة على دار على السواء او لم تكن يد احدهما عليها والتحقيق ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح
في البينتين واستفادة علمهما وفسادهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان اسناد التنصيف الى ترجيح
بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد وخروجها اتم
من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن اسناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف
فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو الاشكال هنا في وجه التنصيف واعلم
وجه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم
جميع الموارد فالقدر المسلم فيما يثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل
المسلم على الصحة منضما الى دلالة يده على الملكية بحيث لا يرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تعارض البينتين
على وجه الصحة والحكم بالتنصيف لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا بل
يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من
وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر اولى من العكس وذكر جملة فروعه تفصيل فعل
النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله ع صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي
تفضيل فعلها فيه على البيت بعموم قوله ع فيما عداه وقوله ع افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل
فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويرجح الثاني بان حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي
الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما
مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بعموم ادلة
التعارض الموجب لجمع بينهما بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم تفضيل المسجد على الفريضة وعموم
تفضيل البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الروايات الدالة على فضل النافلة في البيت و
يطرح دلالة الروايات الاولى على استحبابها في المسجد فيضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة لزيادة حق
عمومها بامر خارجي وحمل قوله ع صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة فانها
فهو فريضة على انه ع اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا
البيت وبتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور وظهر بذلك
امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا يبقى ان يكون الفريضة قاعدة عليها كما اشرنا سابقا والذي ظهر
ذكره هنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا العمل وان وردت روايات معتبرة
في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعاملين من وجه

ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما
الا المرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الامدي وجماعة بترجيح المحرم لانه
يدفع المفاسد ولكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين
نزول المسخ وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا قوله ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد
العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما
قد يقال ان الجمع خير من ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع
الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومقتضى الاستدلال
بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة
المعنى المجازي المضاف فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب ان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل الامارتين
من الشارع وان حصل الاشكال في المراد حتى يسبب التناقض والتعارض لا انا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع
حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على
سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية يجب الغاؤها راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
اذا لم يقم دليل عليه بل الدليل على جوازه ان اريد الاستدلال به فهو لا يضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله
الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الاقوى
عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض
الظاهر بينهما هل هو واقعي او هو كائن في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه تما يتعارضه الغافلون العارون
عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون
بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والتصلي
عليهم وحرمتهما واما وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر
في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان تعدد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة
جدا وذكر كثيرا منها فيه منها مسئلة تعارض استصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت في الفرع على
ثوب شك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه
تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجمع فراجع **فائدة** تعادل الدليلين
عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البر والتواتر في زمن الصيف فتواتره بدلالة
على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا
انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين
قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والفضلة كالبينتين المتساويتين وايضا قد يكون
التعادل في حكم متنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل الامارتين على
الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح

الفحص

بلا مرجح ولا يواحد لا بعينه فانه في معنى باخذ الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انما نختار تركهما
ويرجع الى الاصل لا محذور اذا لم يثبت في الخارج اصلا التكليف بهما وان ثبت تخاير الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل
انما يستلزمها الواحد لا الاخذ وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعمل مع مخالفتهما في الاباحة و
الحظر فباختيار تقليد المبيح صيرورة مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد مخير في العمل باي الامارتين شاء
بخبر مقلده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لنا فانه مع قطع الخصومة
لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احديهما في صورة اخرى او اخرى او كلا الاقوى نعم لعدم المانع ثم
انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور من محققي اصحابنا التخيير وقيل بسقوطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف
وسيجيء تمام الكلام **فائدة** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارتين بما
يقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة
لا فعلان للمجتهد وكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها وان
لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر ويحتاج الى مرجح للتقديم حذرا عن الحكم وذلك
المرجح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح القوم بالترجيح
فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بموجبها فالتعريف المذكور ليس في محله اذ التعريف الاول انما
هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدء الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ
الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الآحاد فان مبدء الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في
اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ
المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي ره والشارح الجواد ولا مشاحة
في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو
من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى
الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما
لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات تتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر
المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة السند او من جهة المتن
او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام في كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر
عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط
في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يساويا في سائر
الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل
طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتناضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وانما
البيقين الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان نظر في احتمال
الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة [illegible] بالتعدد والقلة فيكون مرجحا
من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للاخر وكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه

مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها وأما فيما علم فيه الحال وادراك كل منهما لمن فوقه وشاع روايته عنه
فلا وجه لهذا الثالث ـ رجحان راوي احدهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة
والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومناسبة حال
المروي وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذا سائر الصفات المذكورة يوجب
الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا ويشترك
من قبيل المجتهد ان اذا جعلناها من باب الامارة للمقلد كما مر في المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت
مراتب العدالة بسبب كثرة الواحد والاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الآخر كما يفيد
رواية ابي رافع ان النبي تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا
كون احدهما مشافها للمروي عنه دون الآخر وكذا كون احدهما قريبا منه والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار
السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقديم
المروي باللفظ على المروي بالمعنى ولتوقف الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه
المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل نظم الثاني تقديم المقرون من الشيخ على المقرون
عليه الثالث تقديم المتأكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من
جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقد روي ان لم يفعل فقد والله خالف رسول الله
ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان
المجاز الاقرب والآخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب
عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض
ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص
جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فان الوجه مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك
يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي
له من العام ويحصل الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط
الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والآخر غير مخصص او كان التخصيص في
احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعبر الافصح ايضا ووجهه انهم اضبط
الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد
صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الآخر من الخطب والادعية فلا ريب انه
من المرجحات بل من اقوى وهو الاقاذي بظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بثبات
الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم فضلا تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان والظن معه
الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الآخر فالثاني مقدم على الاول واما
الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد
وكذا اذا كان احد المعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور للتقدم
لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما

موافقا

موافقا للقدماء والآخر موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن
والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر تحصيلا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم
وحجرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التأمل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اختفاء الحق لانقضاء سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين ولا بد
من التأمل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينضم الى القطعي
والظني بالاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالتسعة الى العشرة
والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان تشتهر الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل
مخالفته وبقي الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التأسيس والافادة
دون التأكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه بمعنى ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل
ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل رفع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره عن المقرر فيكون رفع المقرر قبله
بلا فائدة لاستفادته مفاده من العقل فيكون تأسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للعقل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه
ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فيحمل كلام الشارع على التأسيس وفي بيان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما
يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما زال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا
تقدم المقرر وان قدرناه متأخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك النسخ للاقوى بالاضعف لان
المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما
علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتأخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من
التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة
فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا ينفي احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين
فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل آخر وهو العقل فيكون ارجح فالنظر سواء علم التاريخ في كلامهم او
لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح
المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية بجميعهم والكل
يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة
مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر
الصادق كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة
على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك
وهكذا كانوا مختلفين باختلاف مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا
من التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك وقرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي
والمروي عنه او غير ذلك لا الحمل مجرد موافقته لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفايته مجرد الاحتمال اذا لم
يتحقق الاحتمال في الخبر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالتقدم كثيرة يندرج اكثرها فيما

ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورثه الظن وان يكون بصيرا في
امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بنقي السند بحسب اصطلاح المتاخرين كما اشرنا اليه
في مباحث الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد
ان ننبه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في اربعينه لا باس باراده لكثرة فوائده
فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما
حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث لوجوه الاول
ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله وفهمه
الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة فوثقه بينه وبينه
لذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر مأخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر
عند المحدثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار وكما
انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف
وربما لم يبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤمنين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند
واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعف ومجهول وهذا باب واسع شايع نافع ان اتيتها بظهر لك صحة كثير من
الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا ينظم على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع
سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من ابتلاك مسالك المتعسف المعاند
الاول انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة
ثم يبتدي بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدم من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي باراد السند مرة
واحدة فينظر من لا روية له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في
موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب
او يضم سندا او اسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في
موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم باراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى
الصدوق ره مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في
الفهرست في ذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لا كتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار
الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تاخره كيف لم يقف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر
انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا اضطر
في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح في مرهو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب
او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد او اخر ابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يعتمدون في اوايل الاسانيد الخامس انك
ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصنفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فنقل المتاخرون عن ذلك واعترضوا
عليهم كاحمد بن محمد بن ابي نصر واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس
ان الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق ولكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك
كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبه وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب

الاستبصار فاذا اورد روايته ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شيء من تلك الاصول المعتبرة وكان الشيخ في
الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام ع وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند
فيه ضعف التاسع ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو ثلثمائة
مصنف اخبرني بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن جعفر بن الحسن بن هكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه
انتهى فظهر ان الشيخ رحمه الله روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحه بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما
روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم
يذكره في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات
الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما ذكرنا اكثرها اوردناه واصغيت اليه
بسمع اليقين ولست تعتسف المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج
بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم
ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها ينبغي على ثلثين ويفرع بين
على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنته نبيه ايضا
بل في كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها
العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير رأسا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر
بالارجاء والتوقف والاحتياط الى ان يلقى مراجعه وانه في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني
عن عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة اتحل ذلك لهما قال فقال من تحاكما اليه في الطاغوت فالحكم ما حكم به لانه قد روي عن الصادق ع
من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله
قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا
يلتفت الى ما حكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم
مشهورين وقد رويهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما
خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد
فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالآخر قال قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع

مح

الغفاري

فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال ع خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي إنهما مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاترك وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع فقال ع إذاً فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع فقال ع إذاً فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية أنه ع قال فإذاً فارجه حتى تلقى إمامك فنسئله انتهى كلام العوالي وأنت خبير بأن العمل على هذه الأخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي بالاجتهاد كما في رواية ابن حنظلة بمرتبتين على العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة إلى غير ذلك من المناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون إليها لا نطيل بذكرها وذكر مآخذها وتحقيق المقام أن نقول لا شك أن تلك الأخبار أخبار الآحاد وقد مر أن حجية أخبار الآحاد إما من جهة الأدلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والإجماع أو من جهة أنه مما يحصل به الظن ومن جهة أنه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه إلا من جهة أنه ظن المجتهد فح نقول إن كان الدليل على حجيتها هو أنه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع إلى ما يحصل به الظن منها وترجيح صحتها وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحد من تلك الأخبار المذكورة في وجوه التراجيح أم لا فإن حجية هذه الأخبار الواردة أيضاً إنما هو من جهة أنه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن بأحد طرفي الأخبار الواردة في المسئلة الفقهية أنه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الأخبار الواردة في العلاج خلافه مثل أن الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الأخبار العلاجية لكون راوي الرواية الأولى أوثق وأعدل ثم إذا تأملنا في المسئلة الفقهية ورأينا أحد طرفي المسئلة أقوى في النظر والحديث الدال على أرجح بسبب لفظ آخر مثل علو الإسناد وموافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وإن كان الطرف الآخر موافقاً لظاهر الكتاب ح لو عندنا ظننا هذا بأوفقيته ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الأمر وراجعنا مختارنا في المسئلة الأصولية وترجيحنا الدال على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد أن نترك الظن الأول بهذا الظن وأنت خبير بأنه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للأول لأنه ظن بالحكم النفس الأمري في المسئلة الفقهية أولاً والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الأصولية والأول خاص والثاني عام يعني أن الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والأول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال إذا تأمل المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد أن يتأمل في علاج المتعارضين ويراجع الأخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتأمل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الأخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لأنا نقول إن في مسئلة الجمع بين الأخبار يقول كل مخبر للنص في المسئلة الفقهية المتعقبة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة الفقهية ولا بالعكس لما نرى أنا نثبت في الأصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل ربما يستدل به عليه بالأخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه

وفي نسخة فقدم العرض على الكتاب

ح العلاج

على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذلك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد
منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية
حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن
المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في
المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول
التامل في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان
يوجب رجحان ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار او ثقة الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من
المسائل الفقهية والتامل في المسئلة الفقهية الخاصة وقد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ولوحظ
الخبران المتعارضان فيه ان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث
انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ
الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت
ان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى المرجح بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة
الفقهية مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا
للاستصحاب فقد يقدمون الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا
الظن من اين حصل من ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظاهر ليس
الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى
ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من
الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر
العلاجي الخاص تقديمه تعبدا من دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس
الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حوالة على حصول
الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث
انه ظن كما لا يخفى في المرجحات الاجتهادية لا التعبدية واما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى
الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي
ايضا ظن بالفرض تسلما لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضى
ايضا فلا يبقى ثمرة حتى في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن
وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار
الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة القطعية التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا
خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين
في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار
المتعارضة الواردة في علاج التعارض ومختص به يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن

العقلية

اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مظنون الصدق
وراجح العمل في علاج التعارض بالتشبيه الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان
رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول ابتدا ان يكون اختيار ما هو اقرب
الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما صدر عن المعصوم موافقا للحق
النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ادل على تقديم
ما وافق الكتاب مظنون مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من
جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل
انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب وابنه خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بجهة
احد المتعارضين في المسئلة الفقهية من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل
بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغوية الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض
مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من وجوه حجية ام لا واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما
فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس مرجحا للعمل
بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدل به اما بدليل على حجيتها
من حيث هي من الايتين والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيه ان حجية
تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا يدان يكون هو بتلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق
المتعارضات لاستحالة العمل بها فما الدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتمدت في الترجيح
على بعض تلك الاخبار تحكما لانه خبر واحد ثبت حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم ترجيح من غير مرجح فيه انه
قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر
هو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حجية
الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا لمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره نظامها ان المراد منها الاجتهاد
في اخبار الآحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا ظنية وما يتوهم
ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح النفس الامري فهو من الخبط لان الفاسدة
التي تقطع التسلسل المستقيم بفساد ما فيه فنقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجه اقتصاد
الامام في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح وان ذلك الراوي كان محتاجا
الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى اليه فلما كان الملاحدة والغلاة
والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدعتهم اهواؤهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى
صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام في العرض على كتاب الله وسنة
نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون مبتلين
في زمن الائمة وكانوا ايضا يتقونهم وربما كانوا يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية فرضهم في العرض
على فتاوى العامة ملاحظة الاخراج عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثر
الكذابة والضالة واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع

والغالة

فاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع مرجحة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات
بالبعض دون البعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الراوي
مفروض التساوي واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما
انهما من العوام المقلدين فحكمهما اولا برجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من روايتهم وامره بالرجوع
الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق في الحديث على الاجماع يكفي معونة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر
من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافهم وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة
ومخالفتهم وموافقة الاحتياط ومخالفته فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي
عن الفحص لا ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب
الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام
ع بالرجوع الى اجتهاد المسائل في الحكم وملاحظة انه اما موافق المشهور المجمع عليه وامرهما بعده وذلك
ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي لك ذلك الاعتماد على ما تبع
المشهور عن التفحص عن حال الحكم الا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي
التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه الاختلافات الحاصلة
فيها بحيث لا يرجى زوالها مع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في
الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم افرية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم افرية
صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية عن العامة ومذاهبهم
واما من سلطان العصر المتقلب ان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر
بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة وقوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة
فانهما منهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة
باختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من
الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات وان
مخالفها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين
بحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن
موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواز
الرواية في الاحكام المختلف فيها نعم ما دل من الايات على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر فروعها في الاحكام لكن
مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضيها بخبر الواحد وغيره من
الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم
التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولا يجابه الحرج والضيق
ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي و
العجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما
ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر

في غيره

لا يجب

مع تعذر الجمع

كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مع الترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد
هو ما رجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اعرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهد في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها
لانه لا دليل على حجيته مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر
الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده
وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكرعا فرعنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وقدم بعد
السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في روايتي ابن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة
ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره
ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واحد من الروايات واعرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل
من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال
ومن تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان
الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو
الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين
بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكر من قول الصادق
عليه السلام معارض بقولهم ثم كثرت علينا الكذابة والغالية وانا لملاقين دلسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من التسامح
والاختلالات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها بنادي بلزوم التفحص والتفقد والانتخاب وكذلك
الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك هذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
بطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل
الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون قال الفاضل المتقدم من قال
بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيقتهما معا وقد سوغ حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض
قد حض الائمة على العمل وان كان ما يعمل مخالفا للواقع ويتجاوز نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع
لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه
الروضة من اين يثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن
الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يجوز ذلك حمل تلك الاخبار على الاستحباب فلنا
ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون المرجح
في الفروع كيف تسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان تقدم العمل بوجوب الرجوع الى المرجح
بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاخبار واحد المجتهد بالمقلد وقد بينا الدليل على وجوب
ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح
والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل
بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع

ابن حنظلة

معنا

اختلافها

اختلافها في تأدية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد
اي الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه
بعد العجز من الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد مقتضيه الجمع والتخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو
التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما
دل على التخيير لكثرتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقق الحال
بالرجوع الى الامام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان
الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل
منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدماء
والمداينات كما في رواية ابي حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف
ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح
والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي اكثرها يرجع الى ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم
امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول
بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف
لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف وسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء الا ورد فيه
حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالتراجيح من الاخبار المعارضة عند
امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما مخزون وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى
احد الامارتين الى اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي الان الخلاف منا وانه ايضا
لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما معين وكيف كان فالذي
هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين ابتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويحصل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن كذلك
فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمقدم منسوخ والمتأخر
ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل
اخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة عليهم السلام
فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب مع انتفاء احتمال تطقية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب
في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو ايضا مثل سنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر
الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك
الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع
بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي فحكمها تعارض الخبرين واما الاجماعان المنقولان وقد اشرنا
امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجهالة فيرجع الى المرجحات الخارجية
واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وما اخذه مرجحا الدليل الذي ثبت اصل الحكم
المستصحب منه بوجب الترجيح وكذلك يتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما

يتفاوت الادلة في حجيتها

بالاصل او بدليل آخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا
اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين وقد فصل الشهيد الثاني
رحمه الله في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان معتبرا يجب بنوعها شرعا كالشهادة والروايات والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن وغلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل
وتارة يخرج في المسئلة خلافا ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى اليه بالبينة واخبار ذي اليد طهارة
ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار بلوغ الطفل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار
بنفس الظهر ومن امثلة الثاني اكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وشاب من لا يوثق
بنجاسته الى غير ذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل
من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
وتزويج امراة المفقود بعد التربص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة
الحمام وطين الطريق اذا الاغلب على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في
الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات
غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية رافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما يتنافى
الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما
اخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل
على الظاهر ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان غالب المذكورات مما ثبت عليه
الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الآخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة
الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فيختصر الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل
خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل
ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف
والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار
وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد تتركب وتختلف فلا بد من ملاحظة
المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة
على السيئات ولقينا حجتنا يوم نسئلنا عن تقصيرنا وتمافرناه من الخطيئات وكتبنا
اثبتناه في هذه الصفحات في صحائف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات وغفرنا لجاد
جميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين
عن الانجاس والارجاس من افضل الصلوات قد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني
ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة الف وثلاثين وخمس حامدا
مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين وقد تم بعون الله سبحانه وعظائم نوفيقاته الكبرى وقفنى
لاتمام هذه النسخة الشريفة اللطيفة في العشر الثاني في الشهر الخامس من السنة العاشرة بعد العشر

الارجاس

الثامن من ثامنة الثالث سنة [illegible] نيف الثلث من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها الاف التحية والثناء والصلوة الوف الثنايا
قد كتب في زمان [illegible] سلطان السلاطين [illegible] الدولة [illegible] بما حضرته العصر [illegible] صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه الطيبين
الطاهرين الى يوم الدين عجل الله فرجه في عهد [illegible] السلطان [illegible] الجمجاه ماحي [illegible] الكفر والطغيان الى لوائه [illegible]

في عهد [illegible] الخاقان [illegible] السلطان بن السلطان [illegible] ناصر الدين شاه [illegible] خلد الله ملكه
في السلطنة [illegible] محمد [illegible]

[illegible] كاتب [illegible] انطباع
[illegible]
آقا [illegible] آقا محمد
[illegible] محمد تقي [illegible]
صورت انطباع پذیرفت
سنه ۱۲۷۵

م م
م